

będą publikowane tłumaczenia z języka angielskiego, francuskiego i niemieckiego książek autorów szczególnie zasłużonych dla rozwoju tej dyscypliny, twórców współczesnych koncepcji religii, powszechnie znanych i cytowanych w literaturze światowej. Pełna lista książek zasługujących na udostępnienie polskiemu czytelnikowi liczy ponad dwadzieścia tytułów.

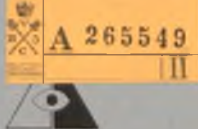
W 1997 ukaże się tłumaczenie jednej z najgłośniejszych książek amerykańskiego socjologa religii Petera Bergera *The Sacred Canopy*, opublikowana po raz pierwszy w 1967 roku.

Thomas Luckmann należy do najwybitniejszych współczesnych socjologów religii, jest jednym z pierwszych badaczy kwestionujących globalną tezę sekularyzacyjną i jednym z pierwszych badaczy dokonujących modyfikacji tezy sekularyzacyjnej. Doświadczenia transcendencji, które są odnoszone do pozaempirycznej rzeczywistości, spełniają funkcję stabilizującą dla ludzi i chronią ich przed utratą sensu życia. Ludzka egzystencja religii (pojmowanej funkcjonalnie) jest – zdaniem Luckmanna – nie do pomyślenia. Społeczeństwo bez religii popadłoby w anomię. Nie może więc istnieć ogólnohistoryczny proces sekularyzacji w sensie upadku religii, lecz jedynie kryzys specyficznych, historycznie powstałych form religii. Religia zmienia się wraz ze społeczeństwem, ale nigdy nie zniknie.

fragment recenzji
ks. prof. Janusza Mariańskiego



ISBN 83-85527-41-9



Thomas Luckmann

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Thomas Luckmann

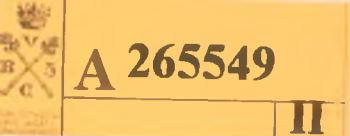
Profesor socjologii na Uniwersytecie w Konstancji.

W swoich zainteresowaniach idzie śladem Alfreda Schutza, kontynuując jego koncepcję rzeczywistości społecznej jako „światów, dziedzin znaczenia”. Wniósł oryginalny wkład do fenomenologii codzienności, socjologii wiedzy i socjologii religii. Do jego najważniejszych publikacji należą:

Life – World and Social Realities (1983), *The Structures of Life World* (z Alfredem Schutzem 1974), *The Invisible Religion* (1967) oraz *The Social Construction of Reality* (z Peterem Bergerem 1967) opublikowane w Polsce jako *Społeczne tworzenie rzeczywistości* (1981).

Książka **NIEWIDZIALNA RELIGIA** była pierwszym teoretycznym buntem przeciwko niemal powszechnemu w owym czasie uznaniu tezy sekularyzacyjnej.

ZAKŁAD WYDAWNICZY »NOMOS«



THOMAS LUCKMANN

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Problem religii we współczesnym
społeczeństwie

WYDAWALNIA

WYDAWALNIA

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Problem religii we współczesnym społeczeństwie

Wydawnictwo

Wydawnictwo

Wydawnictwo



Wydawnictwo

THOMAS LUCKMANN

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Problem religii we współczesnym
społeczeństwie

Tłumaczył LUCJAN BLUSZCZ

Wstęp HUBERT KNOBLAUCH

Tłumaczyła Dominika Motak



1000187154



Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Kraków 1996

Tytuł oryginału: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society.*

© Copyright by Thomas Luckmann, 1967.

Wstęp Huberta Knoblaucha, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse.*

© Copyright by Surkamp Verlag, 1991.

© Copyright for Polish edition by Zakład Wydawniczy »NOMOS«, al. 29 Listopada 46,
31-425 Kraków



Redakcja naukowa serii: Irena Borowik

Komitet redakcyjny serii *Socjologia Religii*:

prof. Franciszek Adamski

dr Irena Borowik

prof. Hieronim Kubiak

prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska

ks. prof. Janusz Mariański

ks. prof. Władysław Piwowarski

A 26554

Pozycja dofinansowana przez Komitet Badań Naukowych

Redakcja techniczna: Józefa Słonina

Korekta: Anna Grochowska-Piróg

Projekt okładki serii *Socjologia Religii*: Barbara Kolber

Druk: Drukarnia „FG”, ul. Dobrego Pasterza 116, Kraków

SPIS TREŚCI

Hubert Knoblauch

„Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność	7
Przedmowa	45
Wstęp	47
Rozdział I	
Religia, kościół i socjologia	51
Rozdział II	
Religia zorientowana kościelnie na obrzeżach współczesnego społeczeństwa .	61
Rozdział III	
Antropologiczne uwarunkowania religii	75
Rozdział IV	
Społeczne formy religii	85
Rozdział V	
Religijność indywidualna	105
Rozdział VI	
Religia a tożsamość jednostki we współczesnym społeczeństwie	113
Rozdział VII	
Współczesne tematy religijne	145
Postscriptum	153

HUBERT KNOBLAUCH

„Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność

I. „NIEWIDZIALNA RELIGIA” — KSIĄŻKA

The Invisible Religion, która ukazała się po raz pierwszy w Nowym Jorku w 1967 r., zaistniała teraz w niemieckim tłumaczeniu. To może zdumiewać, gdyż amerykańska edycja opierała się ze swej strony na wydanej w 1963 r. u Rombacha we Freiburgu książeczce *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Po cóż więc nowe wydanie książki, którą obecnie już uznać by można za „przestarzałą”? Przemawiają za tym całkiem przyziemne racje. Książka została wprawdzie tymczasem przetłumaczona na szereg języków¹, jednak niemieckie wydanie z 1963 roku jest już od dawna wyczerpane, a i wydanie amerykańskie jest także niedostępne. I to mimo tego, że rozwinięta w tej książce teoria raczej zyskała niż straciła na znaczeniu.

Nasampród skierujmy spojrzenie wstecz, na historię powstania książki. Luckmann wcześniej zajął się empirycznym badaniem religii. Jako współpracownik przy projekcie *Religia w dzisiejszych Niemczech* (wspieranym przez *Rockefeller Foundation*), którym kierował jego nauczyciel Carl Meyer

¹ Dotychczas książka ukazała się w języku niemieckim, angielskim, włoskim, hiszpańskim i japońskim. Pojedyncze rozdziały i będące ich rozwinięciem artykuły zostały przetłumaczone na język holenderski, słoweński i norweski.

i przy którym współpracowali również Peter L. Berger i Helmut Wagner, prowadził na początku lat pięćdziesiątych badania terenowe we wspólnotach kościelnych w RFN². Książkę poprzedziła szeroko cytowana recenzja zbiorcza³, w której Luckmann ostro skrytykował ówczesną „socjologię religii na zlecenie”. Recenzja ta zyskała niezwykle szeroką, jak na ten gatunek, recepcję; co więcej, została wręcz uznana za „cezurę” niemieckojęzycznej socjologii religii. Początek i punkt wyjścia tomu stanowi ostrą krytykę „nowszej socjologii religii”⁴. Literatura krytykowana w *Invisible Religion* jest z pewnością przestarzała⁵. Aczkolwiek przegląd ówczesnej „nowszej socjologii religii” stanowić może raczej przedmiot zainteresowań historyków, to jednak niektóre punkty krytyki pozostają słuszne jeszcze w odniesieniu do wielu badań, przeprowadzanych obecnie. Ważniejszy jest jednak teoretyczny koncept *Nie-widzialnej religii* i jego konsekwencje dla socjologii religii.

Choć już we freiburskim tomiku Luckmann naszkicował zarysy swojej koncepcji, to dopiero w następnym okresie znalazła ona — przede wszystkim w efekcie współpracy z Peterem L. Bergerem — bardziej wyraziste ujęcie. Jeszcze w tym samym roku (1963) obaj wykorzystali perspektywę socjologii wiedzy dla socjologii religii (od jej funkcjonalnego nastawienia odstąpi później nie Luckmann, lecz Berger). Współpraca obu socjologów uwieńczona zostanie — po następnym, noszącym wyraźne piętno Gehlena, wspólnym artykule z dziedziny socjologii religii⁶ — przez ich *Social Construction of*

² Por. Th. Luckmann, *Vier protestantische Kirchengemeinden. Bericht über eine vergleichende Untersuchung*, w: D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky (red.), *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart 1960.

³ Th. Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie* (recenzja zbiorcza), w: KZ/SS 12 (1960), str. 315 i nast. Por. K.-F. Daiber, *Einleitung*, w: tenże i Th. Luckmann (red.), 1983, 14.

⁴ Recenzje w: *Frankfurter Heften* XIX/7 (1964), *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 2 (1964), *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 49 (1965) itd. Por. E. Rosanna i C. Sartori (1973).

⁵ Por. M. Marty, *Review of The Invisible Religion by Th. Luckmann*, *Christian Security* 84 (marzec 1967), 346; Th. F. Hoult, *Review of The Invisible Religion by Th. Luckmann*, *Social Forces* 46 (1967), 302 i n.

⁶ P. L. Berger i Th. Luckmann, *Secularisation and Pluralism*, w: *IJRS* 2 (1966).

Reality (1966). Dzieło to, stanowiące „teorię socjologii wiedzy”, dało na poziomie międzynarodowym początki szkole i wkrótce już awansowało do miana „klasyki socjologii wiedzy”. Przy tym jednak oddziaływało ono również na prace obu autorów w obszarze socjologii religii. W następnym roku (1967) Berger opublikował mianowicie książkę, którą nazwać by można jego głównym dziełem z dziedziny socjologii religii: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*.⁷ I w tym samym roku ukazała się w Nowym Jorku u MacMillana *The Invisible Religion* Luckmanna. Obydwaj spróbowali uczynić fenomenologiczne założenia socjologii wiedzy owocnymi dla socjologii religii, a z próby tej wyniknęły długofalowe konsekwencje nie tylko dla teorii i praktyki badawczej socjologii religii⁸.

Powodu, dla którego zostanie tu oto zaprezentowane niemieckie tłumaczenie amerykańskiego wydania, nie dostarcza bynajmniej jego szczególne wyrafinowanie stylistyczne⁹. Baczono raczej na to, by nie zatrzeć charakterystycznych cech oryginalnego tekstu. Tłumaczenie wersji amerykańskiej znajduje swe uzasadnienie w tym, że — co niemiecka recepcja wielokrotnie przeoczała — w niektórych ważnych punktach odbiega ona od starszego niemieckiego tekstu. Zawiera ona dwa dodatkowe rozdziały, w których, po pierwsze, zaakcentowana została funkcjonalistyczna koncepcja religii, a po drugie, zaprezentowane zostały treści nowej społecznej formy religii¹⁰. Ponadto do amerykańskiej wersji weszły ważne idee, noszące piętno „społecznej konstrukcji rzeczywistości”. Tu po raz pierwszy daje się rozpoznać koncepcja religii, która, jak Luckmann sam zamierzył, sprowadzić miała

⁷ New York/Garden City 1967; ang.: *The Social Reality of Religion*, London 1969; niem.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

⁸ K. Dobbelaere, *CISR, An Alternative Approach to Sociology of Religion in Europe: ACSS and CISR Compared*, w: *Sociological Analysis* 1989, 50:4, 377-387.

⁹ Na konto tłumacza zaliczyć można fakt, iż praca ta była dla niego zajęciem ubocznym i wykonana została bez żadnej finansowej gratyfikacji. Podziękowania za udzielone wsparcie należą się Heidi Hoyerermann, Susan Wach i — całkowicie bezinteresownej — Beatrice Rehmann.

¹⁰ Wersja angielska zawiera osobny rozdział, poświęcony antropologicznej funkcji religii; dołączony został nowy rozdział, poruszający nowoczesną problematykę religijną.

sociologię religii ponownie na tory, wyznaczone przez Webera i Durkheima. To zwłaszcza wkład teoretyczny, ujęty przez Luckmanna w luźną formę eseju, czyni tekst interesującym jeszcze dla współczesnego czytelnika. I to już choćby z perspektywy historii nauki. Praca Luckmanna jest jednym z istotnych filarów „założeń socjologii wiedzy” dla socjologii religii, które, co uświadamia załączony wykaz literatury, przyniosły konsekwencje nie tylko dla niemieckojęzycznej socjologii¹¹. Jak zauważa Dobbelaere (1981, 3), książka ta otworzyła, po okresie klasycznym i okresie socjologii Kościoła, trzeci, „neoklasyczny” okres socjologii religii. Również poza granicami dyscypliny wzbudziła duży rezonans, chociażby w religioznawstwie, w teologii i w kręgach pozanaukowych (por. np. Fries 1983).

W języku niemieckim książka była w tej formie do chwili obecnej niedostępna. Tak więc nie zaskakuje fakt, że niemiecka recepcja — przede wszystkim w obszarze teorii — naznaczona jest przez nieporozumienia — całkiem inaczej niż na przykład we Włoszech, gdzie tłumaczenie wersji amerykańskiej stało się bodźcem do przeprowadzenia całej serii bardzo instruktywnych badań empirycznych. Niemieckie tłumaczenie ma zapobiec sytuacji, w której książka podzieliłaby „los wszystkich klasyków” — to jest tylko z rzadka stanowiła przedmiot fachowej dyskusji (Mason 1975, 162).

Zaznajomienie się z książką jest jednak konieczne z innego względu. Owocne bowiem były nie tylko poszczególne koncepcje teoretyczne. Jak zostanie pokazane na koniec, również centralna koncepcja Luckmanna — synkretycznej, „świeckiej”, prywatystycznej religii — nie straciła nic ze swej aktualności. Luckmanna szkic takiej Niewidzialnej Religii jest w pewien sposób cenny dla studiów nad nowszymi liniami rozwojowymi religii, nadając książce pewną wartość prognostyczną. Przy tym chodzi tu szczególnie o takie procesy rozwojowe, które przez badaczy religii interpretowane były przedwcześnie — przy nieznajomości owych prognoz i pewnym zamiłowaniu do obwieszczania „nowego”, i przełomu epok — jako „zwrot tendencji”

¹¹ Por. V. Dreshen, *Ausgewählte Ergänzungsbibliographie zur gegenwärtigen Theoriebildung in der deutschsprachigen Religionssoziologie*, w: K.-F. Dai-ber i Th. Luckmann (red.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschsprachigen Soziologie*, München 1983, 225 i n., szczeg. s. 235 i n.

w kierunku „ponownego zaczarowywania” (świata — przyp. tłum.) czy nawet „religii postmodernistycznej”.

Uzasadnionym jednakże pretensjom do dalszego rozwijania założeń „niewidzialnej religii” czyni Luckmann na swój sposób zadość dodatkowym posłowiem do tego tomu. Zostanie tam przedstawiona nie jakaś „tymczasowa teoria” nowszych tendencji rozwojowych religii, lecz dalsze rozwinięcie (w oparciu o teorię komunikacji) zaprezentowanych w *Niewidzialnej religii* założeń, które przede wszystkim ułatwić mają empiryczne badanie religii.

Była to logiczna kontynuacja drogi, jaką poszedł Luckmann: po dłuższym okresie intensywnego zajmowania się religią, zmierzył się on przecież z problemami socjologii języka i socjologii komunikacji. Empiryczne badania nad komunikacją *face-to-face* i formami komunikacji społecznej miały mu posłużyć do wyjaśnienia procesów obiektywizacji, będących źródłem wzorów interpretacyjnych i „wizji świata”, stanowiących również jądro tego, co religijne. Zaznaczmy tu tylko nawiasem, że ów zwrot w kierunku empirycznych badań nad komunikacją oznacza postawienie pierwszego kroku na drodze, która dopiero w jakiś czas później otrzymała (w dużej mierze programową) nazwę „paradygmatu komunikacyjnego”.

Po części chaotyczna, a niekiedy i wiodąca na manowce dyskusja nad koncepcją *Niewidzialnej religii* zmusza do przedstawienia na wstępie centralnych jej stwierdzeń i odniesienia się do najważniejszych głosów krytycznych (II). W następnej części wymienione zostaną niektóre prace empiryczne i rozwinięcia teoretyczne (III). Na koniec zarysowane zostaną kontury tej nowej społecznej formy religii (IV).

II. SPOŁECZNE FORMY I FUNKCJE RELIGII

Niewidzialna religia nie jest li tylko rozprawą teoretyczną, ni też pracą empiryczną; zatem też Luckmann nazywa ją „esejem”¹². Krytyka powszech-

¹² Pogarda dla tej formy obciążyła recepcję kilkoma błędnymi interpretacjami. W kwestii eseju por. H. Bude, *Der Essay als Form der Darstellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse*, w: *KZfSS* 3 (1989).

nie przyjętych w socjologii religii metod badawczych nie ma przecież przyczynić się do ulepszenia owych metod czy też do reformy socjologii religii. Niedostatki badań nad religią w nowoczesnym społeczeństwie prowadzą Luckmanna raczej do radykalnego domniemania, jakoby religia — niejako pod okiem socjologów religii i (z powodu niewrażliwości ich metod) niezauważalnie dla nich — zmieniła swe siedlisko. Jego propozycją było wprowadzenie, na miejsce religijności kościelnej czy zorganizowanej, takiego rozumienia religii, które wydostałoby się poza obręb „socjologii Kościoła”, aby uchwycić w pole widzenia inne formy przejawiania się religii. Esej zmierza zatem do opisanego nowego społecznego miejsca religii i zaprojektowania niezbędnych do tego koncepcji. Propozycja ta wykracza jednakże poza granice socjologii religii. Albowiem poprzez owo rozszerzenie otwiera się dla socjologii religii widok na dalszy obszar zainteresowań socjologii: stosunek jednostki do społeczeństwa. Stosunek ten, jak głosi teza Luckmanna, uległ w nowoczesnym społeczeństwie fundamentalnemu przeobrażeniu. Ewolucja religii jest przykładem na to, że jednostka niejako oswobadza się z więzów determinantów socjostrukturalnych i wydostaje na pełną rozterek „wolność” sfery prywatnej i „chwiejnej” autonomii indywidualnej.

Eseistyczny styl zgłotował recepcji niewątpliwie wiele trudności. Poszczególne pojęcia pozostają nieostre. Tak na przykład samo pojęcie „niewidzialnej religii” występuje wyłącznie w tytule. Esej proponuje wprowadzić projekt teoretyczny, który zawiera odniesienia do współczesnych badań empirycznych. Jednak „niewidzialna religia” naszkicowana została tylko prowizorycznie, bez systematycznych danych i w ogólnych zarysach. (Wielu recenzentów przeoczyło fakt, iż sam Luckmann przyznał nakreślonym przez siebie cechom „nowej społecznej formy religii” jedynie status tymczasowych spekulacji.)

Mimo to *Niewidzialna religia* rozwija główną linię, która daje się scharakteryzować — w nawiązaniu do znakomitego podsumowania Grassiego (1978, 375) — poprzez trzy tematy: „Skonstruowanie definicji religii (...); los religii w rozwiniętych społeczeństwach przemysłowych i wreszcie narodził się nowej społecznej formy religii...”. W istocie nie tylko *Niewidzialna religia* krąży wokół tych tematów; również i w dyskusji nad tym dziełem wyróżnić można z grubsza te trzy obszary.

1. Funkcja religii

Najbardziej dobitną i zarazem kontrowersyjną tezę Luckmanna jest jego funkcjonalna, antropologiczna definicja religii. W religii człowiek transcenduje swą biologiczną naturę i w ten sposób dopiero staje się człowiekiem. Religia nie jest li tylko kompleksem wyobrażeń zaświatów; to, co religijne, aktualizuje się już w procesie uspołeczniania jednostki, w obiektywizacji subiektywnych doświadczeń, i w procesie indywiduacji — stawania się jednostką.

Funkcjonalna definicja Luckmanna uznawana jest za jedną z najszerzych definicji religii w ogóle¹³. Stawia ona sobie za cel ogarnięcie możliwie szerokiego spektrum treści wierzeń i społecznych form, które wypełniają funkcje „religijne”, nie chcąc zawęzić pola widzenia do tego, co tradycyjne instytucje religijne określają jako religię.

Owo szerokie ujęcie tego, co religijne, pojmowanego w oderwaniu od zinstytucjonalizowanych religii, spotykało się w rzeczy samej niejednokrotnie z krytyką. Tak więc podnoszono zarzut, iż tak zdefiniowana religia nie daje się już wcale odróżnić od innych form wiedzy — np. nauki, techniki itd.¹⁴ Funkcjonalistyczna koncepcja religii miałaby być o wiele za szeroka i aspecyficzna (Dobbelaere 1981)¹⁵. Ta krytyka funkcjonalistycznej definicji religii prowadzona była przede wszystkim z pozycji „teorii substancjalnych”; jako ich zwolennik wystąpił teraz Berger. Funkcjonalne rozszerzenie pojęcia religii miałoby podnosić świeckie światopoglądy do statusu formacji religij-

¹³ O. Marquard nazywa ją „rodzajem minimalnego funkcjonalizmu (*Minimalfunktionalismus*) fenomenologii religii”. Por. tenże, (1985), 42.

¹⁴ Prowadzi to nawet do tego, że w ogóle unika się podawania definicji religii. Por. K. Gabriel, *Religionssoziologie als Soziologie des Christentums*, w: K.-F. Daiber i Th. Luckmann (red.), *op. cit.* 1983, 185.

¹⁵ Por. M. C. Mason (1975), 106, i G. Dux, *Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion*, w: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* VII, 7-67. Co prawda, jeżeli przeczytać *Niewidzialną religię* dokładniej (szczeg. koniec rozdz. III), to okazuje się, że ta antropologiczna definicja religii stanowi tylko jeden aspekt Luckmanna koncepcji religii, który uzupełnić należy teorią form społecznych jak również „Świętego Kosmosu”.

nych i zniekształcać to, co specyficznie religijne — co jakoby rozpoznać można jako takie tylko po zawartości wyobrażeń religijnych, po ich substancji¹⁶. To, co religijne, miałoby się wyróżniać tylko przez nadzwyczajne doświadczenia religijne, doświadczenie świętości, nadnaturalnej istoty, numinosum czy boskości¹⁷.

Podczas gdy substancjalne teorie religii przypisują jej jakąś odrębną rzeczywistość, socjologia religii, zdaniem Luckmanna, jako nauka empiryczna, nie ma dostępu do owego wymiaru. „Jako religię traktować należy każdy system, służący integracji i legitymizacji porządku społecznego — także i takie systemy, które nie zakładają istnienia sfery ponadnaturalnej” (Clanton 1973, 86). Luckmannowi nie chodzi w żadnym razie o socjologiczną redukcję wszystkiego, co religijne, do tego, co społeczne; co więcej, jego własne założenia kładą nacisk na transcendencję doświadczenia religijnego, jak mniema Hach (1980, 1 i nast.). Luckmann jest raczej zdania, iż, choć subiektywne treści doświadczenia religijnego można wprawdzie analizować metodami fenomenologii (lub antropologii), to wszelako jednak przedmiotem socjologii może być tylko to, co socjologom — a także innym ludziom — dostępne jest w intersubiektywnej rzeczywistości codzienności. (Tak więc jako konsekwentny krok jawi się fakt, iż Luckmann coraz intensywniej zajmował się problemami obiektywizacji, to jest komunikatywnej interakcji i mediacji.)¹⁸

Oczywiście nie ogranicza się on do czysto socjologicznego ujęcia funkcji tego, co religijne. Religia zdefiniowana jest najpierw i „aspecyficznie” poprzez funkcję antropologiczną. Religijne w tym sensie jest to, co przekracza ciasne granice bezpośredniego przeżywania czysto biologicznej istoty. Luckmann podąża tu co prawda śladami Durkheima, który uważał religijność za transcendencję tego, co społeczne. Jednakże w odróżnieniu od Durkheima Luckmann nie umiejscawia transcendencji tego, co religijne dopiero na po-

¹⁶ P. L. Berger (1974).

¹⁷ Por. Th. Luckmann, *Theories of Religion and Social Change*, w: *The Annual Review of the Social Sciences of Religion* I (1977), 1-28.

¹⁸ Por. np. *Kanon und Konversion*, w: A. i J. Assmann (red.), *Kanon und Zensur*, München 1987, 38-46.

ziomie ogólnospołecznym. To, co religijne, samo raczej stanowi rdzeń tego, co społeczne. Religijna funkcja „przepracowywania” transcendencji manifestuje się już na poziomie subiektywnego doświadczenia i działania. „Transcendencja przeto nie oznacza przede wszystkim «zaświatowości» czy też «pozaziemskości», lecz transcendencję sensu (*Sinntranszendenz*)” (Hahn 1974, 42).

O ile początkowo transcendencja określona była wyłącznie przez jej funkcję antropologiczną, to później pojęcie to doczekało się zdecydowanie fenomenologicznego ujęcia. Dla dookreślenia pojęcia transcendencji pomocne okazały się idee, które Luckmann rozwinął podczas pracy nad dziełem Alfreda Schütza *Strukturen der Lebenswelt*¹⁹. Transcendencja jest tym, co przekracza bezpośrednią oczywistość doświadczenia „świata życia” (*Lebenswelt*). Owe „przekroczenia” dają się rozróżniać na podstawie różnych kryteriów. Podczas gdy „małe” transcendencje (rozsadzające doświadczenie czasu i przestrzeni) znajdują się w potencjalnym zasięgu, to „średnie” transcendencje (innych ludzi i ludziom podobnych istot) objawiają się nam tylko pośrednio, za pośrednictwem w wyrazie i znaku; w końcu „wielkie transcendencje” są całkowicie niedostępne (czy też: jedynie w „odmiennych stanach” świadomości).

Już choćby przez wzgląd na tę opartą na fenomenologicznych podstawach teorię transcendencji doświadczenia zarzut, jakoby socjologia wiedzy operowała „kognitywnie skróconym” pojęciem religii²⁰, jawi się jako trudny do utrzymania. „Wiedza” obejmuje również stany uczuciowe, sprawności fizyczne i zautomatyzowane wzory zachowań²¹, i ze względu na to formy doświadczenia religijnego, stany cielesne i „stany szczególne” stanowią jak

¹⁹ Pierwsza wersja znajduje się w A. Schütz i Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* t. II, Frankfurt 1984, rozdz. VIa. (Por. też *Dritte Notizbuch aus Seelisberg* A. Schütza, 303 i nast.)

²⁰ Co do kognitywnego skrótu por. M. N. Ebertz i F. Schultheis, *Einleitung: Populäre Religiosität*, w: tychże (red.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität in 14 Ländern*, München 1986.

²¹ Por. A. Schütz i Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* t. I, Frankfurt 1979, rozdz. IIIa.

najbardziej przedmiot tak rozumianych badań socjologicznych²². Z pewnością ważne problemy pozostają nierozwiązane. Tak oto z fenomenologicznego punktu widzenia jako niedostatek jawi się brak nawiązania do teorii „obszarów rzeczywistości o zamkniętej strukturze sensu” Schütza. Czy koncepcja różnych poziomów transcendencji nie dałaby się, wraz z równie „bliskimi doświadczeniu” koncepcjami stylów przeżycia i napięcia świadomości²³, rozszerzyć do quasi-substancjalnej, fenomenologicznej teorii transcendencji?²⁴ Teoria taka mogłaby, wychodząc od antropologicznej funkcji religii, uczynić ludzką zdolność doświadczenia innych rzeczywistości (począwszy od ekstazy cielesnej poprzez doświadczenie mistyczne aż do poznania gnostycznego) przedmiotem porównawczej, empirycznej antropologii religijnej.

Luckmann poszedł inną, także przez Schütza wyznaczoną drogą. Teoria transcendencji — fundament jego socjologii religii — połączona zostaje z teorią znaków i symboli²⁵. Socjologa religii nie interesuje droga „do wne-

²² Chciałbym tu wskazać tylko na pracę Ulmera, której przedmiotem są „opowiadania o konwersji”; B. Ulmer, *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*, w: *Zeitschrift für Soziologie* 17/1 (1988), 19-33. Formy doświadczenia magicznego analizował Knoblauch: H. Knoblauch, *Unsichtbare Strahlenwelt. Pendel, Wünschelrute, Radiästhesie — Magie in der modernen Gesellschaft*, dysertacja. Konstanz 1988.

²³ Por. A. Schütz i Th. Luckmann, *op. cit.* (1979), 48 i nast. Por. do tego przede wszystkim Schütza *Viertes Notizbuch aus Minnewaska — New York*, w: A. Schütz i Th. Luckmann (1984), 343 i nast.

²⁴ Bodźców do tego dostarczyły badania *altered states of consciousness*. Por. np. E. E. Bourguignon (red.), *Religion. Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbia 1973; H. Cancik (red.), *Rausch — Ekstase — Mystik. Grenzformen religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1978; A. Dietrich, *Atiologie veränderter Bewußtseinszustände*, Stuttgart 1985; R. Fischer, *A Cartography of the Ecstatic and Meditative States*, w: *Science* 174 (1971), 897-904; M. Greeley, *The Sociology of the Paranormal*, Beverly Hills 1975; D. Hay i A. Morrish, *Report of Ecstatic, Paranormal and Religious Experience in Great Britain and the U.S.A.: A Comparison of Trends*, w: *Journal for the Scientific Study of Religion* 17 (1978), nr 3.

²⁵ Por. tutaj już A. Schütz, *Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft*, w: *Gesammelte Aufsätze* t. I, Den Haag 1971, 237 i nast.

trza”, lecz zobiektywizowane formy wyrazu tego, co religijne. Konstrukcja i, przede wszystkim, interaktywne zapośredniczenie wykładni religijnych w komunikacji stanowią również, co Luckmann próbował pokazać, „materialną bazę” transcendencji. (Uderza fakt, iż Stark i Bainbridge, niezależnie od Schütza i Luckmanna, stworzyli podobną, trójczłonową typologię.)²⁶ Wiedza obiektywizowana jest do wzorców interpretacyjnych na drodze interakcji i zapośredniczona jest w procesach komunikacyjnych; zwłaszcza w komunikacji świadomość staje się „obiektywna” — społeczna i uspołeczniona. Religia jest — jako fenomen społeczny — w pierwszym rzędzie konstruktem komunikacyjnym. Już przewyciężenie małych, czasowych i przestrzennych, transcendencji własnego strumienia świadomości udaje się tylko z pomocą określonych schematów, które dopiero w kontakcie „twarzą w twarz” z innymi uzyskują pewną „zewnątrzną stabilizację” i trwałość.

Wyobrażenie to nie jest nowe. Podług Gehlena działania stanowią podstawę rzeczywistości społecznej. Luckmann spróbował (w odniesieniu do Schütza, Cooleya i Meada) skopiować poszczególne stopnie obiektywizacji subiektywnego doświadczenia (we wzajemnym odzwierciedleniu, wzajemności i przejmowaniu ról) do intersubiektywnych schematów interpretacyjnych²⁷. Obiektywizacja doświadczeń we wzorce interpretacyjne jest efektem działań społecznych, które zostały szczegółowo opisane w różnych pracach. Każde znaczące subiektywne doświadczenie jest owocem intersubiektywnych procesów, poprzez które subiektywne doświadczenia mogą zostać włączone w schematy interpretacyjne. Te procesy interpretacyjne mają za podstawę interakcje „twarzą w twarz”, które w procesie socjalizacji zostają najintensywniej wyćwiczone. Tak dopiero powstaje abstrakcja, umożliwiająca

²⁶ R. S. Stark i W. S. Bainbridge, *The Future of Religion. Secularisation, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985. Odróżniają oni magiczne praktyki, służące rozwiązaniu drobnych, codziennych problemów, od rytuałów pomocnych w terapii znaczniejszych problemów życiowych, a w końcu od wielkich, „pozaświatowych” i przekraczających biografię jednostki koncepcji, przy czym te stopnie transcendencji powiązane są z teorią wymiany.

²⁷ Por. szczególnie E. E. Lau, *Interaktion und Institution. Zur Theorie der Institution und der Institutionalisierung aus der Perspektive einer verstehend-interaktionistischen Soziologie*, Berlin 1978.

oderwanie się od bezpośredniości subiektywnego doświadczenia, do czego samotna istota nie byłaby sama z siebie zdolna. Procesy interakcyjne stanowią więc niejako strukturalną podstawę wszelkiej transcendencji. Dopiero gdy doświadczenia zostaną zobiektywizowane, względnie „wyartykułowane”, do intersubiektywnych wzorców interpretacyjnych, grupy, organizacje i eksperci mogą rozpocząć pracę nad ich dalszym rozwinięciem, rozgraniczeniem i rozbudową do systemów wzorców interpretacyjnych. Społeczna konstrukcja wzorców interpretacyjnych prowadzi do wykształcenia się „wizji świata” (*Weltansichten*). Obiektywizacje zawierają wyobrażenia o rzeczywistości, zwłaszcza te zakreple w języku — powiedzmy, wyobrażenia przedmiotów, procesów i działań bądź całych obszarów rzeczywistości. Wizje świata obejmują nie tylko wiedzę użytkową (praktyczną), przepisy itd.; mieszczą one w sobie również legitymizacje, a więc wyobrażenia o tym, kto może być agentem działań i kto jest za nie odpowiedzialny²⁸, lub też jaką strukturę posiada rzeczywistość²⁹.

Interaktywna konstrukcja wzorców interpretacyjnych wiedzie zarazem do *indywidualizacji* wiedzy. Dopiero wtedy, gdy wiedza oderwała się poprzez procesy interakcyjne od subiektywnego doświadczenia, ukonstytuowała się jako wzorzec interpretacyjny i, jeśli to możliwe, zobiektywizowała się do znaku — jednostka uzyskuje zdolność długofalowego kierowania swoim zachowaniem (każda podług dostępnych jej kategorii, wykraczających poza krótkie odcinki czasowe — orientując się na swoją biografię lub czasy historyczne i transcendentne)³⁰. Luckmann nazywa to *tożsamością osobową*.

Tożsamość osobowa, długofalowy, trwały i świadomy regulator indywidualnego zachowania, powstaje w procesie indywiduacji, „inkorporacji”

²⁸ Próbował to pokazać sam Luckmann. Por. Th. Luckmann, *Über die Grenzen der Sozialwelt*, w: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 56-92.

²⁹ C. Y. Glock i T. Piazza (1983) przedsięwzięli badania kontrolne nad koncepcją *reality structure* Bergera i Luckmanna, która zbliżona jest bardzo do koncepcji wizji świata. Wyróżnili oni przy tym typy poglądów na świat, mianowicie: indywidualistyczne, ponadnaturalne, kulturowe, zorientowane na środowisko i teorie spiskowe.

³⁰ Zostało to rozwinięte w: Th. Luckmann, *Gelebte Zeiten — und deren berschneidungen im Tages — und Lebenslauf*, w: R. Herzog i R. Kosseleck (red.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Poetik und Hermeneutik XII*, München 1987.

społecznie zobiektywizowanej wiedzy w którym „jaźń” (*Selbst*) wyodrębnia się od „Ja”. Jednostka rozwija jaźń, konstruuje wraz z innymi obiektywne *universum*. Właśnie w tych procesach, którym przypisana zostaje funkcja religijna, powstaje osobowa tożsamość, będąca w pewnym sensie instytucjonalizacją Ja, pozostającego w zwrotnym stosunku do jaźni i pojmującego się poprzez społeczne obiektywizacje.

W owej antropologicznej funkcji wyjaśnienie swe znajduje wykształcenie się społecznych form religii. Jednostka zostaje wrodzona w określoną wizję świata, w to, co Luckmann nazwał później „socjohistorycznym *a priori*”³¹. W rzeczywistości empirycznej obecne są zawsze wizje świata, które zostają przez nas zinternalizowane w toku socjalizacji. Wizja świata jest wobec jednostki transcendentna i immanentna zarazem. Transcendentna, gdyż wizja świata istnieje obiektywnie już przed zaistnieniem każdorazowej indywidualnej egzystencji; immanentna, gdyż — raz zinternalizowana — ofiarowuje podmiotowi narzędzie interpretacji subiektywnych doświadczeń. Indywiduacja zakłada komunikatywne zapośredniczenie wzorców interpretacyjnych i polega na mniej lub bardziej całkowitej internalizacji tych wzorców interpretacyjnych i zawartych w nich orientacji³². Tak więc wizja świata jest uniwersalną społeczną formą religii.

Dopiero teraz wyjaśnia się nieporozumienie, które odbiło się przede wszystkim na centralnym pojęciu „prywatyzacji”: pomieszczenie indywidualnej religijności, a więc wymiaru, w jakim jednostka internalizuje wizję świata, i kościelności, a więc przyswojenia społecznie zorganizowanych religijnych przekonań i praktyk. Pojęcie indywidualnej religijności nie powinno być rozumiane jako empiryczna antyteza religii kościelnej; określa ono jedynie subiektywne nacechowanie każdej formy wizji świata³³. *Kościelność*, czy też religijność związana z Kościołem, oznacza natomiast „całość indywidualno-religijnych sposobów zachowania, które uwarunkowane, ograni-

³¹ *Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem*, w: Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 133.

³² J. Hach, *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg 1980.

³³ Th. Luckmann (1986) *op. cit.*, 31-39.

zione i ukształtowane są poprzez uprzednio społecznie uformowane, zinstytucjonalizowane sposoby użycia języka i symboli, rodzaje nastawień oraz sposoby działania”³⁴. „Kościelność” zakłada niewątpliwie dwie rzeczy: z jednej strony wykształcenie instytucji wyspecjalizowanej na religię, a z drugiej strony — „Święty Kosmos”.

2. Sekularyzacja i społeczne formy religii

Święty Kosmos stanowi „socjohistoryczne *a priori*”, gdyż dystrybucja i zapośredniczenie wiedzy religijnej mogą w każdej formacji społecznej przybierać rozmaite formy. Stosunek jednostki do społeczeństwa — pytanie wyjściowe *Niewidzialnej religii* — odbity zostanie w formie idealnotypicznych konstelacji stosunku indywidualnej religijności do społecznie zobiektywizowanej wizji świata. Formuła ta opiera się na koncepcji „społecznej konstrukcji” (rzeczywistości — odniesienie do tytułu książki Bergera/Luckmanna — przyp. tłum.) i podejmuje schemat, nakreślony wcześniej przez Tenbrucka³⁵.

Te kulturowe konstelacje powiązane są z cechami socjostrukturalnymi, takimi jak stopień zróżnicowania funkcjonalnego, sposób produkcji i in.³⁶ Społeczeństwa „archaiczne” charakteryzuje zasadniczo równomierna dystrybucja wiedzy społecznej. Abstrahując od pierwszych załączków instytucjonalizacji (tutaj szamanizm oferuje nam wzorcowy przykład), wizja świata

³⁴ J. Hach (1980) *op. cit.*, 38. Luckmann wprowadził pojęcie *church-centered religiosity* już do swojej pracy doktorskiej: gdy religijność obejmuje całość religijnego sensu, to wtedy kościelność stanowi specyficznie instytucjonalną krystalizację religii w społeczeństwie zachodnim, zinstytucjonalizowany system religijnej aktywności, religijnego języka i religijnych symboli. *Church-centered religiosity* jest społeczno-psychologicznym korelatem tego kompleksu u jednostki.

³⁵ Por. F. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin 1986. Model ten wykazuje ogólne podobieństwo do projektu Bellaha, choć Luckmann próbuje unikać wszelkich motywów ewolucjonistycznych. Por. R. N. Bellah, *Religious Evolution*, w: *American Sociological Review* 29 (1964).

³⁶ K. Koracevic (1988) zauważa, że wyróżnione zostały raz trzy, a innym razem cztery typy.

dostępna jest wszystkim członkom społeczności w zasadniczo jednakowej mierze. Przejście od pierwszej do drugiej formy następuje wtedy, gdy w ramach wizji świata wyartykułowany zostanie Święty Kosmos, to znaczy, gdy wyodrębniony zostanie obszar tego, co religijne. Zakłada to przynajmniej rudymenatny podział pracy, nadwyżkę ekonomiczną i zaawansowaną technologię produkcji, co dopiero czyni możliwym podział i zróżnicowanie ról. Uwolnienie pierwszych „ekspertów” od ciężarów produkcji stwarza możliwość rozwinięcia koncepcji teoretycznych i tak oto otwiera drogę dla nierównomierniej dystrybucji wiedzy. Pierwszą kulminację proces ten osiągnął we „wczesnych wysoko rozwiniętych kulturach”, w których religią zajmują się (najczęściej w powiązaniu z funkcjami ekonomicznymi i politycznymi) wyspecjalizowane instytucje. Dopiero na tej podstawie z wizji świata (które zawierają wprawdzie symbole i wewnętrzną hierarchię znaczeń, lecz nie stanowią jeszcze specyficznej formy religii) wyrastają specyficjnie religijne reprezentacje, które oddzielają się od innych form wiedzy i wykształcają odrębny Święty Kosmos. Święty Kosmos jest historyczną, społeczną formą religii, która pojawia się wtedy, gdy wewnątrz wizji świata wykryalizowuje się specyficjnie religijna reprezentacja.

Trzecią konstelację przedstawia sobą specyficjna linia rozwojowa Zachodu. Nośnikiem religii jest tu wysoko wyspecjalizowana instytucja, której przedstawiciele są w posiadaniu specjalistycznej wiedzy o Świętym Kosmosie, która nie-ekspertom dostępna jest tylko we fragmentach i wersjach spopularyzowanych. (Wbrew niektórym krytykom, ani przesady, ani „religijność ludowa” nie stanowią problemu teoretycznego dla takiego ujęcia.) Pomimo wysokiej specjalizacji i rozwinięcia się w formę oddzielnego obszaru instytucjonalnego, religia legitymizuje cały porządek społeczny. Piętrzące się od Średniowiecza konflikty pomiędzy Kościołem a cesarzem, Kościołem a nauką, ekonomią a polityką są wyrazem postępów procesu wyodrębniania się tych różnych obszarów instytucjonalnych, które osiągają coraz większą autonomię. Luckmann opiera się tu mocno na teorii rozwiniętej przez Gehlena, podług której podstawowe instytucje stawać się mają w coraz większym stopniu racjonalne i wyspecjalizowane³⁷. Proces ten jest ostatecznie punktem

³⁷ A. Gehlen, *Uhrnensch und Spätkultur*, Frankfurt 1977.

wyjścia dla Luckmanna koncepcji „niewidzialnej religii”: nie tylko wiedza religijnych ekspertów jest laikom prawie niedostępna, ale i sama struktura społeczna (to jest instytucje i kompleks społecznego uwarstwienia) ulega sekularyzacji.

Sekularyzacja nie oznacza więc czystego „zaniku religii”. Właśnie szeroka definicja religii pomóc ma w prześledzeniu postępów sekularyzacji, rozumianej jako przemieszczanie się religii. „Deficyt wykazuje właściwie w pierwszej linii nie religia, lecz socjologia, zawężająca swe pole widzenia do szczególnej postaci religii: Kościoła” (Drehse 1975, 257 i n.). Podczas gdy Kościoły ulegają „wewnętrznej sekularyzacji” (Herberg), tzn. w coraz większej mierze wypełniają odmienne od religijnych funkcje (polityczne, społeczne, gospodarcze itd.), „w społeczeństwach industrialnych potoczne zachowanie szerokich warstw społecznych nie wykazuje żadnych związków (bądź tylko bardzo słabe) z religią Kościołów ustanowionych”³⁸. Dobbelaere (1981) będzie zatem rozumiał Luckmanna pojęcie sekularyzacji jako „laizację” (*Laisierung*), jako powierzenie tego, co religijne, laikowi.

Instytucjonalnie wyspecjalizowana forma religii jest jedynie jedną z wielu społecznych form religii. Mierzenie religii podług tej specjalnej formy równa się pewnemu etnocentryzmowi. O ile w społecznościach nie-zróżnicowanych jednostka ma dostęp do prawie całości Świętego Kosmosu, to wraz z postępującym zróżnicowaniem instytucjonalnym staje się ona w coraz większym stopniu „laikiem” — człowiekiem świeckim. Pociąga to za sobą daleko idące konsekwencje dla religijności indywidualnej. Opierający się na wyspecjalizowanych instytucjach „oficjalny model” religii posiada ważność już tylko w swoim wyodrębnionym obszarze, poza którym wiąże się z nim znaczenie wyłącznie retoryczne. Kościół staje się jedną z wielu instytucji, a jego wykładnia rzeczywistości nie zajmuje pozycji uprzywilejowanej. Doczesne systemy interpretacji sensu, politycznej, ekonomicznej czy też „naukowej” proveniencji, w coraz większej mierze przejmują jego miejsce. Są one wyrazem tego, że Kościół utracił swój „monopol interpretacyjny”. W tych warunkach przekazana być nie może, ze względów stru-

³⁸ Th. Luckmann, *Säkularisierung — ein moderner Mythos*, w: Luckmann (1980) *op. cit.*, 102.

kturalnych, żadna zobowiązująca wizja świata. Kościoły próbują wprowadzić zadanie to wypełnić (przy czym postępująca marginalizacja społeczna ich członków przedstawia sobą dobry argument dla tezy Luckmanna); jednak ze względu na ich „marginalną pozycję” jednej wśród wielu wyspecjalizowanych instytucji nie udaje im się już więcej integracja szerokich warstw społecznych w jednolitą całość, dzielającą jedną wizję świata i jeden Święty Kosmos. Zadanie to przejmują teraz inne, wtórne instytucje.

3. Aspekty prywatyzacji: nowa społeczna forma religii

Pojęcie prywatyzacji wprowadzone zostało przez Parsonsa, a rozwinięte później — przede wszystkim pod wpływem Gehlena — przez Bergera³⁹. Berger i Luckmann sformułowali je w 1963 r. następująco: „Religia znajduje więc w coraz większym stopniu swoją podstawę etyczną w sferze prywatnej, szczególnie w rodzinie i w splotach jej społecznych powiązań... Ponadto religia staje się w swojej orientacji coraz bardziej doczesna... Religia staje się zatem «międzyludzka» (*interpersonal*) i «wewnętrzna» (*inward*) zarazem, przy czym pierwsza z wymienionych własności odnosi się do stosunków społecznych w sferze prywatnej, a druga do problemów tożsamości w tejże sferze”⁴⁰.

To kompleksowe przedstawienie stanowić może powód, dla którego prywatyzacja stała się nie tylko kluczowym pojęciem w dyskusji nad *Niewidzialną religią*, lecz również inspiracją dla ważnych analiz, które w przeważającej mierze rozpatrywały poszczególne aspekty prywatyzacji. I tak Hart (1987) wyróżnia nie mniej niż sześć fenomenów, które określa się mianem prywatyzacji: a) religia bez Kościoła; b) Kościoły jako dobrowolne zrzeszenia; c) indywidualno-teologiczna odpowiedzialność; d) religijny subiektywizm; e) rozdział kwestii religijnych i publicznych; f) nasilająca się orientacja rynkowa. W innych pracach często akcentowano poszczególne aspekty, uznając je za argumenty na rzecz „Niewidzialnej Religii” bądź nawet za same jej przejawy.

³⁹ P. L. Berger, *Noise of Solemn Assemblies, Kirche ohne Auftrag*.

⁴⁰ P. L. Berger i Th. Luckmann, *Secularisation and Pluralism*, (1966), 81.

Matthes (1962), Mason (1975b) i Grassi (1978) na przykład, pod pojęciem prywatyzacji rozumieją pewien proces strukturalny, a mianowicie wzrastającą polaryzację pomiędzy sferą prywatną a sferą publiczną, rozdział pomiędzy sprawami publicznymi a prywatno-religijnymi⁴¹. Naturalnie, „sprywatyzowana religia” nie jest rzeczywiście „prywatna” w sensie dosłownym; jest tylko tak, że jej intersubiektywna „resocjalizacja” natrafia na wąskie granice, przyczyny powstania których są strukturalnie identyczne z tymi, które doprowadziły do prywatyzacji⁴². Dla innych autorów prywatyzacja oznacza w ogóle ograniczenie religii do roli, jaką odgrywa ona w czasie wolnym od pracy (Hahn 1974). Również co do kształtu sfery prywatnej zdania są podzielone. Meyer (1988, 269) podkreśla, że Luckmann „z jednej strony chciał przyporządkować demontaż tradycyjnych instytucji procesowi sekularyzacji, nie przyznając przy tym, iż te formy społeczne przechodzą w formy indywidualne”. Jednym z aspektów „tezy subiektywizacyjnej” jest „kurczenie się” transcendencji⁴³. Treści religijne nie tylko ewidentnie powstają w sferze prywatnej, lecz również ich substancję stanowią indywidualne problemy⁴⁴. Niekiedy już nie sposób zauważyć żadnej różnicy pomiędzy subiektywizacją a prywatyzacją⁴⁵. Na przykład Fürstenberg i Mörtz (1979) koncepcję prywatyzacji subsumują pod „tezę subiektywizacyjną”, a Machalek i Martin (1976) zastrzegają ją nawet do tezy, iż ludzie wierzący stają się

⁴¹ J. Matthes (1969, 143) widzi zaś w pluralizacji a) subiektywizację zawartości znaczeniowych i b) wtórną instytucjonalizację ich form społecznych. Matthes podąża tu za poglądem, sformułowanym w 1966 r. przez Bergera i Luckmanna. *Secularization and Pluralism*, w: *International Yearbook for Sociology of Religion* II (1967). „The definition of personal identity becomes irrelevant to the primary social institutions.” M. C. Mason (1975a), 11.

⁴² Th. Luckmann, *op. cit.* (1986), 37 i nast.

⁴³ Por. I. Mörtz (1978, szczeg. 89-92). H. Meyer, *Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation*, Frankfurt/Main 1988.

⁴⁴ Por. A. Kreier, *Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion*, Frankfurt/Main 1986.

⁴⁵ Odnosi się to np. do M. Schibilsky’ego, który w pracy empirycznej nazywa sprywatyzowaną religię „subiektywnym systemem sensu, nie poddającym się przekładowi interkomunikatywnemu”. *Religiöse Erfahrung und Interaktion*, Stuttgart 1976, 113.

coraz większą rzadkością. Ostatecznie prywatyzacja może być rozumiana również li tylko jako odsuwanie od siebie rozstrzygnięć o akceptacji religii. Religia nie jest już więcej zapośredniczona w sposób zobowiązujący, nie wymaga też w rzeczy samej żadnej „trwałej refleksji”, lecz czyni koniecznym wybór⁴⁶.

Wobec tej wielorakości znaczeń nie zaskakuje fakt, iż np. Stauffer zrównuje Luckmanna i Fenna jako „prywatystów”, a prywatyzację, rozumianą jeszcze tylko jako strukturalną religijną orientację, myli z pluralizacją (Stauffer 1973). Równolegle do prywatyzacji wytwarza się pluralizm religijny, który przejawia się przede wszystkim w formowaniu instytucji wtórnych, tzn. „zorganizowane grupy religijne, posiadające odmienne, nie dające się pogodzić systemy wierzeń i praktyki religijne zmuszone są koegzystować w ramach (...) tego samego społeczeństwa”⁴⁷. Jednym z następstw prywatyzacji i pluralizacji religii, dwu stron tego samego medalu, jest nasilające się zorientowanie rynkowe organizacji religijnych.

Model rynkowy, zastosowany pierwotnie przez Karla Mannheima do analizy światopoglądów⁴⁸, został następnie rozwinięty przez Niebuhra, lecz później przede wszystkim przez Bergera. Zorientowanie rynkowe oznacza z jednej strony — w kontekście pluralizacji — „zróżnicowanie” ofert religijnych, przejawiające się w wewnętrznej sekularyzacji Kościołów i w wykształcaniu się najrozmaitszych synkretyzmów instytucji wtórnych. Ze strony podmiotu, w kontekście prywatyzacji, odpowiada temu nasilające się zorientowanie konsumpcyjne. Zachowanie indywidualne w sferze prywatnej określone jest w coraz większym stopniu poprzez subiektywne preferencje, które pozwalają wybrać z oferty to, co „pasuje”. A wybór ów staje się coraz mniej uzależniony od społecznie zdeterminowanych kryteriów selekcji. Religia „użytkowana” jest tylko w tej formie i stopniu, w jakich spełnia ona indy-

⁴⁶ Por. N. Luhmann, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1982. Adekwatnej interpretacji Luckmannowskiej „tezy o prywatyzacji” dokonał B. Wallisch-Prinz: *Religionssoziologie. Eine Einführung*, Stuttgart 1977.

⁴⁷ G. Lenski, za: V. Dreshen (1975).

⁴⁸ *Die Bedeutung des Konkreten im Gebiet des Geistigen*, w: K. Mannheim, *Wissenssoziologie*, Neuwied 1970.

widualne wymogi. Następną konsekwencją orientacji konsumpcyjnej i pluralizmu jest więc synkretyzm. Zmienne wymogi prywatnych potrzeb prowadzą do przemieszania się treści wierzeń, które jest tym silniejsze, im bardziej wielkie instytucje religijne tracą swoje wpływy, a zatem tracą na znaczeniu jako „oficjalny model religii”. W nowej społecznej formie religii mieszają się różnorodne tradycje. Ostatecznie w toku prywatyzacji zniwelowane zostają również treści religijne. W nawiązaniu do Herberga i Aquavivy, zakorzenienie tematów religijnych w sferze prywatnej oznacza i dla Luckmanna w pewien sposób „sakralizację” indywidualnych potrzeb.

Niewidzialna religia przynosi konsekwencje wykraczające poza obszar tego, co religijne. Rodzi się *podwójna autonomia*: z jednej strony autonomia jednostki, podążającej odtąd za osobistymi celami, a z drugiej strony autonomia instytucji pierwotnych, które stawiają jednostce już tylko formalne, subiektywnie mało zrozumiałe wymagania. Subiektywność ludzkiej egzystencji wycofuje się spod kontroli instytucjonalnej do sfery prywatnej. Jest to — do pewnego stopnia — uwolnienie się jednostki od determinantów socjostrukturalnych. Podczas gdy rośnie waga jednostki w sferze prywatnej, proces ten prowadzi zarazem do postępującej dehumanizacji struktury społecznej, która racjonalnym trybom społeczeństwa służy już tylko za formalną obudowę.

III. W POSZUKIWANIU NIEWIDZIALNEJ RELIGII

Empiryczne badania nad „niewidzialną religią” natrafiły, co zrozumiałe, na duże trudności. Niektórzy z autorów, jak np. Lemert (1975) czy Meyer (1988, 278), uznali tezy *Niewidzialnej religii* za nie poddające się operacjonalizacji. Jednakże, podczas gdy niemieckojęzyczna socjologia religii porzuciła na rozważaniach o oczekiwanych trudnościach i wniosła niezbyt płodne dyskusje teoretyczne⁴⁹, to właśnie badania empiryczne, co pragnę poniżej ukazać, nadają teorii niewidzialnej religii jej trwałą wartość.

⁴⁹ Dobry tego przykład dają prace zbiorowe: W. Fischer, W. Marhold (1978) i K.-F. Daiber, Th. Luckmann (1983).

Przy tym nawet krytyka podówczas „nowszej” socjologii religii nie wydaje się przestarzała. Dopiero ostatnio Bourdieu (1987) skrytykował „ściśle powiązania z Kościołem” dzisiejszej socjologii religii w sposób, w jaki Luckmann uczynił to już dwadzieścia lat temu⁵⁰. I również w dziedzinie metody niewiele się zmieniło. Nadal podejmowane są tylko analizy trendów, które przeprowadzane są w stylu badań opinii publicznej i które przynoszą niewiele informacji o randze religii⁵¹. Przy pomocy tych danych tak rozumiana „socjologia Kościoła” atakuje przede wszystkim tzw. „tezę marginalizacyjną”. Z jednej strony padają zarzuty, jakoby typologia miejsca religii w społeczeństwie przerysowywała „pobożność społeczeństw przednowoczesnych”. Krytykę tę antycypował właściwie już Le Bras, jeden z ojców socjologii Kościoła: „Pour être déchristianisé, il faut bien que [les populations] aient été un jour christianisé” (Le Bras, cyt. za Dobbelaere 1981). Z drugiej strony słyhać zastrzeżenia przeciwko pogładowi, iż aktywni członkowie Kościołów rekrutują się z marginalnych grup społecznych. Np. Koracevic (1988, 318 i n.) za niemożliwą do obronienia uznaje tezę. „iż religijność związana z Kościołem dziś już zwyczajnie nie daje się utrzymać i że ludzie tak beztrząsko «majsterkują» sobie sens z przypadkowych elementów”, a również i Mason (1975, 187) mówi o *premature requiem for church-oriented religion*. W rzeczy samej, Luckmann traktował ową zwiększającą się rekrutację z marginalnych grup społecznych jedynie jako poszlakę. Zulehner (1979, 204) zauważa więc trafnie, iż Luckmann jak najbardziej brał pod uwagę „przetrwanie zinstytucjonalizowanej religii i możliwość, że dla nieprzewidywalnej liczby ludzi stać się ona może partnerem dialogu przy konstruowaniu osobistego systemu sensu (prywatnej religii)”. Ogólnie rzecz biorąc, utrzymuje się również kierunek rozwoju religii kościelnej zaobserwowany w latach sześćdziesiątych. Duża część analiz, nawet konwencjonalnych, potwierdza trwale tendencje, zmierzające do odłączania się od religijności instytucjo-

⁵⁰ P. Bourdieu, *Sociologie de la croyance et croyances de sociologie*, w: *Archives des Sciences Sociales de la Religion* 63 (1987).

⁵¹ F.-X. Kaufmann, *Nutzen und Vergeblichkeit empirischer Forschung in der Religionssoziologie*, w: *Loccumer Protokolle* 8/84, 175-195.

nalnej⁵². Uczestnictwo w kulcie ciągle spada, tak samo jak zainteresowanie problematyką kościelną, a zwiększa się liczba wystąpień z Kościoła. Nawet jeśli uznać, że wszystkie te tendencje mają osłabiony przebieg, jednakowoż np. *Conference Internationale de Sociologie des Religions (CISR)* stwierdziła dopiero w 1988 r., że aczkolwiek nie można mówić o sekularyzacji, to jednak tradycyjne formy religii załamują się lub przybierają całkiem nowe kształty⁵³. Kehrner (1988) ujmuje ewolucję instytucjonalnej religii w pojęciu „podwójnego ruchu obcęgów”: „Z jednej strony poczucie spełnienia sensu przez autonomię i prywatność (hasłami są tu sumienie i rodzina) dostępne jest bez religijnych, a szczególnie bez kościelnych artykulacji, zaś z drugiej strony specyficznie religijne wyobrażenia (obraz Boga) okazują się w coraz mniej-szym stopniu wymagać zorganizowania”⁵⁴.

Już i w badaniach konwencjonalnych odbijają się — nawet jeśli tylko niechętnie konstataowane⁵⁵ — tendencje prywatyzacyjne, a i synkretyzmu nie

⁵² Por. np. G. Kehrner, *Das religiöse Bewußtsein der Industriearbeiter. Eine empirische Untersuchung*, München 1967. P. M. Zulehner, *Religion ohne Kirche? Das religiöse Verhalten von Industriearbeitern*, Wien, Freiburg, Basel 1969. K.-F. Daiber, *Religiöse Orientierungen und Kirchenmitgliedschaft in der BRD*, w: F.-X. Kaufmann i B. Schäfers (red.), *Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland. Gegenwartskunde SH 5* (1988), Opladen 1988, 61-74. Brak tej długofalowej perspektywy zaznacza się jeszcze u G. Schmidtchena, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1979, który „prywatną organizację religii” określa jako „jedynie scenariusz przyszłości” i zarazem konstatuje „liczne wymiary niezinstytucjonalizowanych orientacji i sposobów przeżywania”, „od wzruszenia do poszukiwania nowych doświadczeń religijnych, od kosmologii do spoiw porządku społeczeństwa i teorii o współmierności moralności i osobistego losu” (s. 191).

⁵³ K.-F. Daiber, *Secularization and Religion: The Persisting Tension. Acts of the CISR*, Genf 1988. Wiara chrześcijańska, jak komentuje tam Daiber (*Religious Orientation and Church Membership*, 191-200), podzielana być ma już tylko przez mniejszość — ok. 30%.

⁵⁴ G. Kehrner, *Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung*, w: G. Baadte i A. A. Rauscher (red.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz 1988, 9-24.

⁵⁵ Por. R. Köcher, *Wandel des religiösen Bewußtseins in der BRD*, w: *Gegenwartskunde SH 5* (1988), 145-158. Stwierdza ona, że przekonania religijne stają się w coraz większej mierze częścią sfery intymnej i sprawą prywatną, chociaż wcześniej występowała ona ostro przeciwko „tezom indywidualizacyjnym”.

sposób przeoczyć. Fürstenberg (1982) mówi o „religijności łązikującej”⁵⁶, a Kehrer zauważa: „Dochodzi do tworzenia dowolnych kombinacji elementów, stanowiących dziedzictwo religii tradycyjnych, z nowoczesnymi tematami autoprezentacji, samorealizacji i mobilności, które są wyrazem przejęcia władzy przez indywidualizm”⁵⁷. Kehrer nie jest jedynym, który wskazuje również na niwelację transcendencji. Także Thung (1984) konstatuje, że wartości osobiste, takie jak autonomia, dobrobyt czy zdrowie, przejmują funkcje, wypełniane niegdyś przez wielkie transcendencje. Właśnie na przykładzie tego procesu dowieść można płodności tak szerokiego pojęcia religii. Jeśli nie zredukuje się zadań socjologii religii do badania dogmatycznych form wiary i aktów rytualnych, to dopiero wtedy widocznym stać się może związek pomiędzy zanikiem widzialności religii a zmianą wartości. Jak ostatnio wykazał Seyfarth (1984), przemiana wartości, utrata przekazanych tradycją orientacji, „proletariacki hedonizm” i „późnomieszczański kult” samostanowienia o sobie i autonomii podążają śladami religii, które nikną nie w procesie sekularyzacji, lecz w sferze prywatnej. Na ów związek pomiędzy „świeckimi” wartościami a rozszerzeniem religii do tego, co religijne zwróciła ostatnio uwagę również Ruth Meyer (1984). Przeprowadzone przez nią w Szwajcarii badania empiryczne potwierdzają zarówno racjonalizację celów (*Zweckrationalisierung*) i pluralizację wartości, jak i kurczenie się poziomów transcendencji, utylitarne użytkowanie religii i tendencje prywatyzacyjne. Siły wyższe nowoczesnej religii „transcendują przestrzeń i czas, lecz nie są dane w sposób absolutny, bo lokalizują się w obszarze prywatnym i dlatego też z definicji podlegać mogą zmianom”⁵⁸.

Podobne oderwanie od religijnie zinstytucjonalizowanych wartości dla USA obserwuje Hoge (1978). Machalek i Martin (1976) u swoich respondentów, rodzin wywodzących się z warstw średnich, doszukali się przede

⁵⁶ F. Fürstenberg, *Der Trend zur Sozialreligion*, w: B. G. Gemper (red.), *Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung*, Siegen 1982, 271-284.

⁵⁷ D. Hervieu-Léger, *Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, w: *Archives de Sciences des Religions* 63/1 (1987), 11-30.

⁵⁸ R. Meyer, *Konformität und Autonomie. Werte und Wertordnungen in der Schweizer Bevölkerung*, Bern 1984, 154.

wszystkim immanentnych tematów „ostatecznego znaczenia” (*ultimate concerns*), które mają już niewiele wspólnego z tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi. Immanentne *ultimate concerns*, jak np. „makrohumanistyczne” (26,1%) i mikrohumanistyczne (23,5%) są bardziej rozpowszechnione niż konwencjonalne transcendentne przekonania religijne (18%). Podobne wyniki przyniosły dla Niderlandów badania ośrodka w Nijmegen. Tu światopogląd chrześcijański stoi jeszcze tylko na drugim miejscu i jest w istocie nasycony tradycyjnymi wartościami mieszczańskimi⁵⁹. Również i w Niemczech widoczne są nasilające się tendencje do „akcentowania autonomii w prywatnym życiu codziennym” (Meulemann 1984)⁶⁰. Stosownie do tego tylko ćwierć respondentów próbuje rozwiązywać problemy religijne z pomocą formalnie zorganizowanych instytucji.

„Prywatyzacji” nadano nie tylko bardzo wąskie ujęcie teoretyczne; także w sferze empirii pojęcie to cierpi często z powodu jednostronnego akcentowania poszczególnych aspektów. Np. Cottrell (1985) szuka przedstawicieli „niewidzialnej religii”, skonceptualizowanych przez nią jako kompletnie izolowani samotnicy, którzy, nastawieni całkowicie na siebie, dosłownie jak w supermarkecie własnoręcznie wybierają sobie religijne towary i układają z nich indywidualne *menu*. Również Dobbelaere (1981, 103) w podobny sposób zrównuje niekiedy religijność indywidualną z prywatyzacją — na przykład, gdy wyraża on wątpliwość, czy *individual religiosity* może zostać określona jako społeczna forma religii (podobnie też Koracevic 1988, 248). O wiele szczegółowsze postępowanie badawcze zastosował, jak już wspomniano, Hart, który po uwzględnieniu poszczególnych aspektów prywatyzacji dochodzi do konkluzji, „iż brak jest wyraźnych wskazówek, przemawiających za krótkotrwałym przyrostem prywatyzacji. Prywatyzacja jest raczej długofalowym procesem rozwojowym w środowisku amerykańskim” (Hart, 1987).

Badania Yingera, Roofa, Nelsena, Fenna i innych ukazują nie tylko fakt, iż urbanizacja, industrializacja, racjonalizacja, mobilność itd. prowadzą

⁵⁹ M. A. Thung, *Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der Niederlande*, w: *Loccumer Protokolle* 8/84, 57-95.

⁶⁰ H. Meulemann, *Religion und Wertewandel in empirischen Untersuchungen der BRD*, w: *Loccumer Protokolle* 8/84, 97-113, 102.

do osłabienia religijności kościelnej. Potwierdzają one występowanie tak zwanej „niedogmatycznej” czy też „niewidzialnej” religii, często skombinowanej z quasi-naukowymi, mistycznymi koncepcjami, u ok. 25% do 50% populacji (Dobbelaere 1981, 136 i n.). Np. Yinger zebrał w Japonii, Korei, Tajlandii, Nowej Zelandii, Australii, Stanach Zjednoczonych i Niderlandach dane wśród studentów college’ów i uniwersytetów, a w Anglii wśród uczniów. Co prawda, u jednej trzeciej respondentów stwierdził nastawienie religijne, tzn. wiarę w istnienie sfery, leżącej poza codzienną rzeczywistością, lecz nastawienie to nie było uzależnione od tego, czy i jak respondenci związani byli z instytucjami religijnymi. W równie niewielkim stopniu na religijność okazały się wpływać takie czynniki jak płeć, status społeczny, narodowość czy tożsamość religijna. Dlatego też Roof, który kontynuował te badania, zakłada szerokie rozpowszechnienie owej *non-doctrinal religion*⁶¹.

Szczególny oddźwięk praca Luckmanna znalazła we włoskiej socjologii religii. Np. Cipriani powziął zamysł gruntownego zgłębienia *caso Luckmann*. Przez Luckmanna tylko heurystycznie nazwane tematy nowego Świętego Kosmosu (jak seksualność czy familializm) podniósł on do rangi hipotez. Stwierdzając ostatecznie, że religia nadal się utrzymuje, musi on jednak przyznać, że również we Włoszech dają się zaobserwować prywatyzacja, utylitaryzm i konsumpcjonizm. „Pomiędzy strukturą kościelną a jednostką otwiera się przepaść ustępliwości, która poddaje ostrej próbie nie tylko formalne postacie kościelnego organizmu, lecz wiarę *tout court*” (Cipriani 1978, 70). Także Quaranta (1982) poddał badaniom grupy młodzieży katolickiej i natrafił na mocno subiektywistyczny synkretyzm, wykazujący, na bazie nadzwyczaj stabilnej struktury grupowej, zaskakującą trwałość. Badania Burgalassiego (1970) ukazują natomiast znaczne zmniejszenie się liczby zwolenników „oficjalnego modelu”, a i Scravaglieri (1978) dochodzi do wniosku, że już tylko 63% respondentów we Włoszech posiada

⁶¹ W. C. Roof, *Concepts and Indicators of Religious Commitment. A Critical Review*, w: R. Wuthnow (red.), *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, New York 1979.

„teologiczne wyobrażenie Boga”⁶². Nesti (1982) potwierdza „reiterację tego, co religijne, z kurczowych objęć kościelnej specjalizacji”⁶³.

Podczas gdy Cipriani operacjonalizował owe, przez Luckmanna wy-koncypowane jako hipotetyczne, *topoi* nowoczesnego Świętego Kosmosu, Machalek i Marty za punkty wyjścia wzięli rozmaite poziomy transcendencji. To przede wszystkim fragmentaryczny, nieciągły charakter nowej społecznej formy religii, uchwycony przez Luckmanna pod pojęciem *patchworku*, stwarza wielkie trudności badaczom — zarówno tym, którzy poszukują zamkniętej, koherentnej wizji świata⁶⁴, jak i tym, którzy spodziewają się jej domknięcia (Cipriani 1989, 75).

Analizy przebiegu komunikacyjnych procesów przekazywania nie-kościelnej wiedzy religijnej w kontekście „Niewidzialnej Religii” nie odgrywają jeszcze znaczącej roli. Jedynie Ulmer (1988) na przykładzie opowiadań o konwersji do różnych wizji świata ukazał sposób, w jaki wypracowują się typowe dla tego ważnego doświadczenia religijnego wzorce komunikacyjne, z pomocą których doświadczenia transcendencji są poniekąd na poziomie mowy dopiero konstruowane⁶⁵.

Jak można zobaczyć na przykładach pojęć typu *non-doctrinal*, *implicit* czy *hidden religion*, poszczególne prace wiodły do rozszerzenia i uszczegółowienia koncepcji „niewidzialnej religii”. Bez wątplenia szczególnie wyróżnić tu należy koncepcję Baileya „religii *implicit*” (*implizite Religion*), która to — jako orientacja wyłącznie moralna — opiera się na ogólnej antropologicznej funkcji religii (Bailey 1983). Na koncepcję tę natomiast zorientowały się badania empiryczne, jak na przykład Nestiego analiza elementów magicznych, zawartych w wierze tradycyjnej (Nesti 1982). Inne jej

⁶² S. Buralassi, *Le christianità nascoste*. Bologna 1970; G. Scavaglieri, *La religione in una società di trasformazione*, Lucca 1978.

⁶³ A. Nesti, *La fontane e il borgo. Il fattore religione nella società italiana contemporanea*, Rom 1982, 207.

⁶⁴ H. Meulemann *op. cit.* (1984) dostrzega wprawdzie kształtowanie się „nowego immanentnego poglądu na świat”, lecz zauważa, iż ten w rzeczy samej nie wykazuje zwartości wewnętrznej.

⁶⁵ B. Ulmer *op. cit.* (1988). Por. też M. Schibilsky, *Konstitutionsbedingungen religiöser Kompetenz*, w: W. Fischer i W. Marchold (1978), 73-100.

rozwiniecie, przykrojone specjalnie do warunków włoskich, pochodzi od Roberto Ciprianiego. „Religijność rozproszona plasuje się w obszarze pośrednim, pomiędzy wstrząsanym kryzysami świeckim społeczeństwem a czynionymi przez kościelne organizacje próbami ponownego zawładnięcia tym, co religijne. Pozostaje ona zbyt «laicka», by przejąć dopracowane aspekty doktryny kościelnej, a jednak zbyt jeszcze spragniona jest sensu, by mogła przeżyć w świecie bez Boga i proroków”⁶⁶. Właśnie na przykładzie katolickich Włoch ukazuje się również synkretystyczna giętkość „rozproszonej religii”, na którą składają się tak samo regionalne i historyczne tradycje, jak i jej warianty określone przez położenie klasowe⁶⁷.

Dysponujemy też poszlakami, wskazującymi na zaistnienie nowej społecznej formy religii. Sprowadzając to do formuły Starka i Bainbridge’a: *When religion declines, cults appear*⁶⁸. Drehsen konstatuje podobnie dla obszaru niemieckojęzycznego: „Z im większą ociężałością Kościoły nastawiają się na tendencje prywatyzacyjne, którym ulega religia, tym szybciej na planie pojawiają się ruchy zastępcze” (Drehsen 1975, 253). Ruchy takie są instytucjami wtórnymi, które odznaczają się — w porównaniu do Kościołów i denominacji — wyraźnym „niedoinstytucjonalizowaniem” (Hummel 1988)⁶⁹. Jak pokazał Berger, nawet wewnątrz tradycyjnych instytucji religijnych (głównych denominacji klas średnich)⁷⁰ rządzą mechanizmy rynkowe, które, szczególnie w postaci ruchu ekumenicznego, prowadzą do marginalnych zróżnicowań dodatkowych świadczeń, sprawowanych przez instytucje religijne. Taka orientacja rynkowa przejawia się nie tylko w Kościołach, lecz

⁶⁶ Por. C. Calvaruso i S. Abbruzese, *Indagine sui valori in Italia. Dai postmaterialismi alla ricerca di senso*, Turin 1985.

⁶⁷ R. Cipriani, „Diffused Religion” and New Values in Italy, w: J. A. Beckford i Th. Luckmann (red.), (1989), 24-48. Wcześniej już w: Roberto Cipriani, *Religione e politica. Il caso italiano: La religione diffusa*, w: *Studi di Sociologia* 21,3 (1983).

⁶⁸ Por. też D. Bell, *Religion in the Sixties*, w: *Social Research* 38 (1971), 447-497.

⁶⁹ R. Hummel, *Kult statt Kirche*, w: G. Baadte i A. Rauscher (red.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz 1988, 43-61.

⁷⁰ P. L. Berger, *Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse*, w: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* I.

także i w ruchach religijnych, które rozpoczynały swój żywot z wizjami „alternatywnych form życia”. Dotyczy to nowych ruchów religijnych, które, jak pokazuje Wallis (1984), formują się coraz częściej jako *world-affirming*, rynkowo zorganizowane ruchy⁷¹. Podobne procesy dają się zaobserwować chociażby w mniej sztywno zorganizowanych *Human Potential Movement* i ruchu *New Age*, czy też w nowoczesnym okultyzmie⁷². Lecz oto właśnie wkraczamy dokładnie na obszar opisany przez *Niewidzialną religię*.

IV. NOWE FORMY RELIGIJNOŚCI

Aż do tego punktu można było odnieść wrażenie, jakoby chodziło tu tylko o stopniowe przesuwanie się społecznego miejsca religii, choćby w postaci przybierającego na sile procesu przemieszczania się religii z pierwotnych instytucji lub też postępującego uwalniania się jednostki od determinantów społecznych. Wrażenie takie byłoby jednak złudne. Wyjątkowy powab książki tkwi w tym, iż szkicuje ona kontury form religijnych, które dopiero później przybrały rozpoznawalne kształty. *Niewidzialna religia* stanowi tytuł dla nowych społecznych form religii w uwypuklonym sensie. Funkcje religijne wypełniane są coraz częściej przez struktury nie-religijne. Odnosi się to nie tylko do takich fenomenów jak „religijność medialna” „Kościoła elektronicznego”, sprzyjająca „przyspieszaniu stale wzrastającej prywatyzacji wiary chrześcijańskiej”⁷³, czy też jak uchwycona ankietą przez Mynarka (1983) „nowa forma religii”, która składa się z elementów ekolo-

⁷¹ R. Wallis, *The Elementary Forms of New Religious Life*. London 1984.

⁷² Por. R. Wallis, *Between Therapy and Salvation. The Changing Form of the Human Potential Movement*, w: R. K. Jores (red.), *Sickness and Sectarianism*, Aldershot 1985, 23-51.

⁷³ Por. H. Schwarz, *Die elektronische Kirche als Ausdruck amerikanischer Religiosität*, w: K. M. Kodalle, *Gott und Politik in den USA. Der Einfluß der Religion*, Frankfurt/Main 1988, 87-99. S. M. Hoover próbuje pokazać w *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church* (Newbury Park 1988), że ta religia telewizyjna ma związek z obniżaniem się transcendencji do poziomu *secular salvation*.

gicznych i mistycznych, i która u tylko bardzo nieznacznej liczby respondentów (2% z 2000) wyraża się bezwarunkowym „tak” dla Kościoła i Boga⁷⁴. Zaliczyć tu należy szczególnie te formy, które przez Colina Campbella (1971) w jego *Socjologii irreligijności* (*Soziologie des Irreligisen*) i Demeratha (1974) traktowane są jako *cultic religion*⁷⁵.

Nie tylko polityczne nastawienia i akty protestu mogą przejmować funkcje religijne — jak ukazali to już Voegelin (1938)⁷⁶ i Bellah, czy też dyskusja nad religią cywilną⁷⁷; również nowe formy wspólnot i terapie dostarczają, jak podkreśla Demerath, takich religijnych możliwości. Sprondel mówi o nowoczesnym wypieraniu religii w pozakościelne regiony instytucji wtórnych. Przykład ruchów reformistycznych pokazuje, jak sfera prywatna zyskuje wymiar „świeckiej pobożności”, względnie osiąga „relewancję zbawczą” i „relewancję identyczności” poprzez sakralizację zasadniczo do tej sfery należących działań⁷⁸. Berger — powołując się na Luckmanna — odśłonił rolę religijnych funkcji psychoanalizy we wspieraniu nowoczesnego indywidualizmu⁷⁹; podobnie Demerath wyłonił paralele pomiędzy ruchami terapeutycznymi a niewidzialną religią, przede wszystkim ze względu na ich poszukiwania sprywatyzowanego i osobistego sensu⁸⁰; na podstawie analizy datków Lau i Voss wskazali na „ubóstwienie podmiotu wewnątrzświatowego” w związku z blaknięciem zapośredniczonych w Kościele wyobrażeń

⁷⁴ H. Mynarek, *Religiös ohne Gott? Neue Religiösität in Selbstzeugnissen. Eine Dokumentation*, Düsseldorf 1983, 19.

⁷⁵ N. J. Demerath III, *A Tottering Transcendence: Civil vs. Cultic Aspects of the Sacred*, Indianapolis-New York, 1974; C. Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London 1971.

⁷⁶ E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, Wien 1938.

⁷⁷ Por. W. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987.

⁷⁸ W. M. Sprondel, *Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest. Der lebensreformerische Vegetarismus*, w: F. Neidhart, R. Lepsius i J. Wei (red.), *Kultur und Gesellschaft* (27 t. KZfSS), Opladen 1986.

⁷⁹ P. L. Berger, *Sociology and Psychoanalysis*, w: *Social Research* 32,1 (1965), 26-41.

⁸⁰ N. J. Demerath III, *op. cit.* 1974, 35 i nast.

religijnych⁸¹. Nawet czarownictwo i astrologia uprawiane są, co podkreśla Truzzi, z głębszymi intencjami niż *non-serious, leisure-time element of popular culture, not as spiritual search for cosmic meaning*⁸². Dalszym dowodem na istnienie świeckiej niewidzialnej religii jest sakralizacja ciała. Całkowicie abstrahując od ideologii medycznych, gra tutaj rolę sport i jego funkcja fundowania tożsamości. Tak na przykład Honer zrekonstruował *bodybuilding* jako wyodrębniony system sensu⁸³, a i aerobik przejmować może funkcje religijne⁸⁴.

Te nowe społeczne formy religii odznaczają się przede wszystkim *utratą widzialności* na różnych poziomach. Niewidzialna religia nie daje się opisać ani jako „latentny Kościół” (P. Tillich), ani jako *ecclesia vera atque invisibilis*. Religia staje się niewidoczna nie tylko ze względu na fakt, iż — jak mniema Robertson (1975) — zawiera się ona całkowicie w tym, co subiektywne — a więc np. w wyłącznie prywatnym rytuale czy też indywidualnym sumieniu. Niewidzialność zasadza się po pierwsze na utracie znaczenia przez religie zinstytucjonalizowane (Prandi 1986). Przejawia się to w wycofywaniu się religijnych reprezentacji z życia publicznego. (Pozostaje jeszcze pytaniem, czy — na Zachodzie marginalne — ruchy fundamentalistyczne lub też inscenizacje wielkich Kościołów w mass mediach dadzą temu odpór.)⁸⁵ Luckmann „w sposób całkiem oczywisty chciał przez to zaznaczyć stosun-

⁸¹ T. Lau i A. Voß, *Die Spende — Eine Odysee im religiösen Kosmos*, w: H.-G. Soeffner (red.), *Kultur und Alltag*, w: *Soziale Welt* t. 6, Göttingen 1988. K.-W. Bühler, *Der Warenhimmel auf Erden. Trivialreligion im Konsum — Zeitalter*, Wuppertal 1973.

⁸² M. Truzzi, *The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch*, w: *Sociological Quarterly* 13 (1972), 16-36.

⁸³ A. Honer, *Beschreibung einer Lebens-Welt. Zur Empirie des Body-building*, w: *ZfS* 2/1985, 155-169; *Bodybuilding als Sinnsystem. Elemente, Aspekte und Strukturen*, w: *Sportwissenschaft*, 2/1985, s. 155-169.

⁸⁴ C. i B. Edgely, R. Turner, *The Rhetorics of Aerobics: Physical Fitness as Religion*, w: *Free Inquiry in Creative Sociology* t.10, 2/1982.

⁸⁵ Ich przyporządkowanie wymagałoby jeszcze przeprowadzenia gruntownych badań, szczególnie w kontekście zapoznanych koncepcji Voegelina (do którego Luckmann wielokrotnie się odnosi), traktujących o ruchach „gnostycznych” i „religiach politycznych”.

kowo mniejszą widoczność społecznych *obiektywizacji* nowej społecznej formy religii” (Mason 1975, 165). Jak zauważa Demerath (1969, 203), nowa społeczna forma religii jest niewidoczna również z punktu widzenia Kościołów i denominacji: „taka nowa religia może co prawda być niezauważalna z pozycji domowego ołtarzyka, ale na ulicach, w akademikach i w centrach władzy jest ona jednak bardzo widoczna”. Nowa forma religii nie posiada ani publicznych reprezentacji, ni dostępnych dla ogółu ceremonii; ni powszechnie zapośredniczonych dogmatów religijnych, ni kolektywnie celebrowanych rytuałów.

Utrata widzialności nie ogranicza się wszelako do kulturowego wyrazu religii. „Daleka od tego, by stać się wyłącznie sprawą prywatną, religia występuje teraz w postaci całego splotu instytucji wtórnych; grają one jednak w życiu jednostki rolę porównywalną chociażby z przynależnością do klubu tenisowego” (Mason 1975). Nowa społeczna forma religii jest określona strukturalnie poprzez fakt, że przemieszcza się ona z instytucji pierwotnych na wtórne. To strukturalne przemieszczenie od niedawna staje się znowu widoczne.

Kiedy na początku lat siedemdziesiątych Rigby i Turner przeprowadzali badania w komunie Findhorn, ostoji młodego jeszcze podówczas ruchu *New Age*, rozpoznali oni w niej wzorcowy przykład niewidzialnej religii. Mieli oni przy tym na myśli nie tylko swoistą mieszkankę najrozmaitszych światopoglądów; podkreślali przede wszystkim niski stopień instytucjonalizacji tego „kultu” (*cult*). Gdy na określenie owej społecznej formy używają oni pojęcia *cult*, to przyłączają się przez to do w Niemczech słabo znanej tradycji badawczej, która ma swój początek w koncepcji „mistycznych wspólnot” Troeltscha⁸⁶. Troeltsch, który istnienie indywidualistycznych „mistycznych wspólnot” wykazał już dla Średniowiecza i przepowiedział ich rozkwit w XX wieku, może być uznany za jednego z karygodnie pomijanych prekursorów teorii Niewidzialnej Religii.

Albowiem mistycyzm (pod określeniem *cult*) wprowadzony został przez Howarda Beckera do anglosaksońskiej socjologii religii dla scharakteryzo-

⁸⁶ Na tę paralelę wskazuje przede wszystkim Demerath III (1974) *op. cit.*

wania nowych ruchów religijnych. Zarówno nowoczesny spirytyzm, teozofia, nowoczesny okultyzm (np. „ufologia”), jak i tak zwane „sekty młodzieżowe” czy też „nowe ruchy religijne” przybrały formę małych, wspólnotowo zorganizowanych „kultów”. W centrum stoi osobiste doświadczanie transcendencji w celach osobistych, *the invocation, or manipulation, of occult forces or powers for personal ends* (Wallis 1984, 102).

O ile w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych *boom* przechodziły przede wszystkim „sekty młodzieżowe” i „nowe ruchy religijne”, łączące ciesząc się popytem synkretyzm z nowymi formami życia wspólnotowego, to ostatecznie najbardziej skutecznymi okazały się być ruchy „spirytualistyczne”, „neognostyckie” i „ezoteryczne”. Obecnie ruchy te przedłużają wyliczone powyżej tendencje wiodące do niewidzialnej religii⁸⁷. Tendencje te znajdują swój wręcz wzorcowy wyraz w nowszych ruchach religijnych i *quasi*-religijnych, „ezoterycznych”, „okultystycznych” czy mistycznych. Jest to więc „sklecony” przez konsumentów Święty Kosmos, do którego jednostka wkroczyć może w sposób bezpośredni — a więc „niezauważalnie”.

„Neognoza” stanowi w pewien sposób najdobitniejszy wyraz sakralizacji „Ja”, które teraz — mocą utajonych energii — osiągnąć może jedność z naturą i kosmosem. Różne elementy neognozy — świadomość kosmicznej jedności, idea „wyższego Ja”, holizm, nieograniczoność ludzkich uzdolnień, reinkarnacja, ewolucja i transformacja poprzez gnozę — opisują razem nową, „postnowoczesną” formę religii⁸⁸. Nie jest to w żadnym razie zamknięta forma; jest ona otwarta również na zewnątrz — na „nową naukę”, „całościowo-ekologiczny światopogląd” itd.⁸⁹ Nowe religie i New Age zdają się być przykładami przeciwnego trendu „ponownego zaczarowywania świata”

⁸⁷ Por. D. Hervieu-Lèger (1987). *op. cit.*; H. Knoblauch (1989), *op. cit.* Sam Luckmann sformułował to w *The New and the Old in Religion (Contribution to the Symposium on Social Theory and Emerging Issues in a Changing Society*, University of Chicago, 5-8 kwietnia 1989).

⁸⁸ Por. T. Peters, *Post-Modern Religion*, w: *Up-date* 8,1 (1984). 16-30.

⁸⁹ C. Campbell, *Some Comments on the New Religious Movements: The New Spirituality and Post-Industrial Society*, w: E. Barker (red.), *New Religious Movements*, New York 1982, 232-242.

tylko wtedy, gdy przemieszczanie się religijności rozumiane jest jako sekularyzacja. Jeśli jednak potraktować to przemieszczenie jako powszechną tendencję, to kontynuują one w prostej linii drogę, prowadzącą do niewidzialnej religii⁹⁰. Wzmacniają one subiektywizację religii (tj. jej uwewnętrznienie), indywidualizację (tj. oddalenie od publicznego rytuału) i urynkowanie, które mierzy religię podług kryteriów jej użyteczności prywatnej⁹¹. New Age i okultyzm oferują odpowiednie wzory na prywatystyczne „przepracowywanie” transcendencji w życiu codziennym, które to życie — co próbował pokazać Stenger (1989) — poprzez sakralizację i „zaczarowanie” staje się samo „okultyczną codziennością”⁹².

Również strukturalnie „kulty” okazują się być wzorcowymi przykładami niewidzialnej religii:

„Od kilku lat w RFN zachodzą zmiany w pozakościelnym życiu religijnym. Podczas gdy w latach sześćdziesiątych i przede wszystkim siedemdziesiątych niektórych przedstawicieli Kościołów i polityków przerażeniem zdawały się napawać «nowe religie» (powszechnie nazywane religiami młodzieżowymi, sektami młodzieżowymi, niekiedy też psycho-kultami czy kultami destruktywnymi), posiadające niewielkie, ale najczęściej dobrze zorganizowane grupy zwolenników o relatywnie stałym składzie, to od początku lat osiemdziesiątych zanotować można zwiększoną ilość imprez kultowych ze zmieniającymi się, niezorganizowanymi lub co najwyżej luźno powiązanymi uczestnikami. Gurowie i szamani, uzdrowiciele, religijni i duchowi terapeuci, magowie, czy jak też inaczej mogą się nazywać przywódcy organizacji i kultów, (...) znajdują szeroką i w dużej mierze również dysponującą pieniędzmi klientelę” (Zinser 1988, 274).

W oparciu o strukturę zdecentralizowanych sieci (*networks*) wykształciło się „kultyczne milieu”, złożone z wielkiej liczby bardzo luźno powią-

⁹⁰ Por. H. Knoblauch, *Das unsichtbare neue Zeitalter*, w: *KZfSS* 3 (1989), 504-525.

⁹¹ Por. R. Wallis, *New Religions and the Potential for World-Re-Enchantment: Religion as a Way of Life, Preference and Commodity*, w: *CISR* 87-98.

⁹² H. Stenger, *Der „okkulte Alltag”. Beschreibungen und wissenssoziologische Deutungen des „New Age”*, w: *ZfS* 2 (1989), 119-135.

zanych, zorganizowanych na bazie prywatnogospodarczej ugrupowań magicznych, religijnych i światopoglądowych⁹³. Dochodzi nawet do tego, że część klienteli zbliża się do idealnotypicznego wzorca prywatystycznie religijnego „poszukującego”: „Typowy dla okultyzmu «poszukujący» był może różokrzyżowcem, potem członkiem *Mankind United* a następnie teozofem, by przejść w końcu przez cztery czy pięć pomniejszych kultów”⁹⁴.

Jednakże religia traci swą widzialność z jeszcze innego powodu: w stopniu, jakim przejmując „prywatne” tematy i jednocześnie porzuca konwencjonalną formę organizacji religijnej, staje się ona zarówno treściowo, jak i strukturalnie w ogóle nierozpoznawalna jako religia. Odnosi się to nie tylko do nowego okultyzmu przyjmującego formy organizacyjne, które podobne być mogą raz sektom, a innym razem instytutom naukowym czy prywatnym zakładom gospodarczym. Holizm rozprzestrzenia się w najrozmaitszych obszarach kultury (medycyna, nauka, technika itd.) i przesycą je pytaniami o „ostatecznym znaczeniu”. Przemieszczenie to, jak pokazuje Demerath (1969), jest tak daleko posunięte, że nawet wyraźnie ateistyczne zrzeszenia wykazują ze swej strony podobieństwa z organizacjami religijnymi.

Niewidzialna religia wskazała na nadejście nowych *topoi*, rozumianych jako punkty krystalizacji problemów o ostatecznym znaczeniu, a przede wszystkim na sakralizację jednostki względnie autonomii indywidualnej. Tak więc zanik widzialności religii — zarówno jako struktury społecznej, jak i jako treści kulturowej — prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych „oficjalnych” modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne „światy sensu”, *quasi* — prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości⁹⁵.

⁹³ D. Jorgensen, *The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu*, w: *Urban Life* 4, 1982, 383-407.

⁹⁴ T. Buckner, *The Flying Saucerians: An Open Door Cult*, w: M. Truzzi (red.), *Sociology of Everyday Life*, Englewood Cliffs 1968.

⁹⁵ C. Hennig bardzo obrazowo identyfikuje „romantyczny indywidualizm” jako fundamentalny motyw owej tendencji prywatyzacyjnej, w: *Die Entfremdung der Seele. Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen*, Frankfurt/Main 1989.

W analizach biograficznych proces ten ujmuje się pod pojęciem indywidualizacji. Postępująca dyferencjacja strukturalna i pozbawianie sensu instytucjonalnych kontekstów działania sprawia, iż sama jednostka staje się instytucją, nadającą sobie poprzez biografizację trwałą sens⁹⁶. Materiał do tych konstrukcji czerpie jednostka naturalnie z istniejących już i dostępnych na rynku ofert, łącząc je w istny *patchwork*⁹⁷. Nie musi to jednakże oznaczać, że w ten oto sposób powstają „religie prywatne”. Z jednej strony, najrozmaitsze świeckie treści i czynności przejmować mogą funkcje religijne, a z drugiej strony może to prowadzić do swoistych form społecznienia. Na horyzoncie pojawia się bez wątpienia anomiczne społeczeństwo Gehlenowskiej „posthistorii”, którego najistotniejszą formę integracyjną stanowi społeczna konstrukcja jednostkowych tożsamości w przeobrażających się wspólnotach⁹⁸.

Fakt, iż nowe formy religii wykazały w sposób widoczny swą siłę przebicia i że problem „proteuszowych tożsamości” — dziś pod znakiem „postmoderny” — nie stracił nic na aktualności, uzasadnia hipotezę, iż nie mamy dziś do czynienia z przemianą epok, lecz że możemy obserwować rozprzestrzenianie się tego, co zaznaczyło się już w latach sześćdziesiątych: niewidzialnej religii.

Tłum. Dominika Motak

⁹⁶ M. Kohli, *Die Institutionalisierung des Lebenslaufs. Historische Befunde und theoretische Argumente*, w: *KZfSS* 37 (1985), 1-29.

⁹⁷ Por. R. Hitzler, *Der „begeisterte“ Körper. Zur persönlichen Identität von Schamanen*, w: *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 11 (1982), 53-73; tenże, *Proteische Praxis: Eine Alternative zur Suche nach dem „Selbst“?*, w: K. Adam (red.), *Kreativität und Leistung — Wege und Irrwege der Selbstverwirklichung*. Köln 1986, 213-215; tenże i A. Honer, *Reparatur und Repräsentation. Zur Inszenierung des Alltags durch Do-It-Yourself*, w: H.-G. Soeffner (red.), *Kultur und Alltag (Soziale Welt t.6)*, Göttingen 1988, 267-283.

⁹⁸ W. Pannenberg przeoczył właśnie ten aspekt w swojej krytyce Luckmanna. Por. *Eschatologie und Sinnerfahrung*, w: *Kerygma und Dogma* 1 (1973), 39-52. Co do teoretycznej koncepcji takich identyczności por. M. Maffesoli, *Le temps des tributs*, Paris 1988.

NIEWIDZIALNA RELIGIA

Ponieważ wydaje się, że nie istnieje żadna elementarna emocja religijna, ale jedynie wspólna skarbnica emocji, z której mogą czerpać przedmioty religijne, tak więc można by dowieść, że nie ma też specyficznego i podstawowego rodzaju przedmiotu religijnego oraz specyficznego i podstawowego rodzaju aktu religijnego.

William James
Doświadczenie religijne

Motywe powstania tej pracy było moje niezadowolenie z ograniczeń różnych badań empirycznych w socjologii religii, włączając me własne. Po raz pierwszy zająłem się zagadnieniami opisywanymi w niniejszej pracy w recenzjach niektórych publikacji z zakresu socjologii religii, opublikowanych w *Koelner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (12:2, 1960, str. 315-326). Później napisałem pierwszą wersję obecnej pracy, zatytułowaną *Notes on the Case of the Missing Religion*, która, jeśli nie było innej przyczyny, nie została opublikowana ze względu na tytuł. Arnold Bergstraesser, nieżyjący już profesor nauk politycznych i socjologii w Uniwersytecie Freiburgskim, zachęcił mnie do napisania pracy ponownie i opublikowania jej po niemiecku w *Sociological Series*, którą redagował dla wydawnictwa Rombach Freiburg. Pracę wydano w 1963 roku pod tytułem *Das Problem der Religion in der modernem Gesellschaft*.

W 1962 roku wygłosiłem wykład na temat religii we współczesnym społeczeństwie na dorocznym spotkaniu *Society for the Scientific Study of Religion*. Tekst wykładu został opublikowany w wydawnictwie tego Towarzystwa, *Journal* (2:12, 1963, str. 147-162). Podjąwszy się przekładu (albo raczej ponownego przekładu) pracy, opublikowanej przez wydawnictwo Rombach w celu wydania jej w Ameryce, zauważyłem, że właściwie piszę ją na nowo. Pewne części powiększyłem, inne przeformułowałem, a jeszcze inne skróciłem.

Oprócz wspomnianego już Arnolda Bergstraessera, jestem dłużnikiem mego nauczyciela socjologii religii, Carla Mayera z Graduate Faculty of the New School for Social Research w Nowym Jorku oraz Friedricha Tenbrucka z Uniwersytetu Frankfurckiego, którzy sprowokowali wiele owocnych dyskusji nad problemami ujętymi w niniejszej pracy.

W naszych czasach autonomia istnienia jednostki staje się coraz bardziej problematyczna. Jednym z tego powodów jest obawa, iż wysoko zorganizowane i jednorodne społeczeństwo panuje nad wieloma obszarami, w których, w innym przypadku, jednostka mogłaby działać niezależnie. Nauki społeczne nie muszą przejmować się takimi obawami, ale nie mogą ignorować faktu, iż może to być oznaką samoistnego problemu. Chociaż nauki społeczne zajmują się prawie wyłącznie analizą „systemów” społecznych, nie wolno im uznawać losu jednostki za nieistotny. Odwieczne pytanie o to, jakie jest miejsce człowieka w porządku społecznym, może być dzisiaj najtrafniej ujęte przez nauki społeczne. Pod różnymi postaciami pytanie to, wywodzące się z filozofii, pojawia się znowu w różnych gałęziach nauk społecznych. Problem relacji pomiędzy przymusem a wolnością, porządkiem a anarchią przewija się jak nić osnowy w klasycznej socjologii. Stanowi on również podstawowe pytanie teorii instytucji społecznych, zmian społecznych i teorii socjalizacji jednostki. Pytanie to jest połączone z zagadnieniami teorii ról i antropologicznym badaniem kultury i osobowości. Centralne usytuowanie tego problemu w naukach politycznych jest rzeczą oczywistą, ale jest on również, w sposób mniej oczywisty, włączony do dyskusji na temat podstawowych aksjomatów teorii ekonomicznej. Zważywszy na fakt, że problemu tego nie da się rozwiązać, a nawet w pełni sformułować w ramach pojedynczej dyscypliny, jest on z pewnością problemem, który dotyczy pośrednio lub bezpośrednio wszystkich nauk społecznych.

Problem ten dzisiaj zwraca na siebie uwagę ze zdwojoną energią. Jaki jest wpływ współczesnego społeczeństwa na bieg życia jednostki? W jaki sposób jednostka może zachować autonomię w tym społeczeństwie? Oprócz powiązania z teorią w naukach społecznych, problem ten, jak wskazują tego rodzaju pytania, niesie określone i silne implikacje dla współczesnego człowieka.

Trzeba przyznać, że szkoły współczesnej socjologii religii niechętnie zajmowały się powyższym zagadnieniem. Terminy takie jak „indywidualizm” i „społeczeństwo masowe” tak bardzo były nadużywane przez różnych „krytyków społecznych”, że straciły swoje znaczenie. Ich zastosowanie było tak często łączone z romantycznymi w swej istocie poglądami na tradycyjne społeczeństwo, że wzbudziło to podejrzenie w dyscyplinie, która szczyciła się niedawno uzyskaną wolnością. Wiele kontrowersji interpretacyjnych wokół zagadnień „społeczeństwa masowego” i „indywidualizmu” pozostało poza zasięgiem akademicko ujmowanych nauk społecznych. Ale rezonans tej kontrowersji i poważne refleksje, snute na temat współczesnego życia, a wywołane przez nią, udzieliły się nawet co bardziej ascetycznym socjologom, powodując podejrzenie, iż istota tej kontrowersji może być czymś więcej niż banałem.

Po pobieżnej analizie można by traktować ten problem jako jedną z wersji ogólnego socjologicznego problemu socjalizacji, zaszczerpionej niepotrzebnie, wraz z pewną dozą sensacji, przez „krytyków społecznych” i inne współczesne Kasandry. Rozumując w ten sposób, można przyjąć, że procesy socjalizacji we współczesnym społeczeństwie stały się mniej spójne aniżeli w społeczeństwach tradycyjnych. Szybkie zmiany społeczne, wzrastająca mobilność społeczeństwa, zmiany struktury rodziny i wysoki stopień zorganizowania różnych instytucji społecznych prowadzą, jak można domniemywać, do pewnych trudności w adaptowaniu się jednostki do porządku społecznego. Takie trudności mogą się bardzo szybko okazać tragiczne dla jednostki, która, tym łatwiej, znajdzie poparcie dla subiektywnej iluzji mówiącej, iż jej problemy są historycznie unikatowe wobec dosłownych potępień „społeczeństwa masowego”. Ale, jak dalej można argumentować, wszystko to nie wymaga *teoretycznej* reorientacji. Rozumując w dalszym ciągu w ten sposób, najważniejszy prąd współczesnej socjologii, funkcjonalizm strukturalny, uważa, że omawiany problem jest w zasadzie rozwiązany oraz dopuszcza możliwość dalszego badania szczegółów empirycznych.

Rozważmy teraz inną możliwość. Co byłoby, gdyby stosunek jednostki do porządku społecznego uległ radykalnemu przekształceniu wraz z pojawieniem się współczesnego społeczeństwa? W takim przypadku przed socjologią pojawiłby się problem, którego nie można byłoby rozwiązać poprzez zwykłe zastosowanie „uniwersalnych” teorii strukturalizmu funkcjonalnego

o socjalizacji i zmianach społecznych Teoria uspołecznienia zakłada generalnie identyczne procesy internalizacji treści „kulturowych” w danym „systemie społecznym”. Opiera się na ahistorycznej koncepcji związku pomiędzy „systemami społecznymi” a „psychologicznymi”. Teoria zmian społecznych tłumaczy specyficzne zmiany instytucjonalne, odnosząc się do funkcjonalnego modelu równowagi wewnątrz „systemu społecznego”. Zaczynając od dialektycznej koncepcji związku pomiędzy jednostką a społeczeństwem w historii, trzeba być gotowym do zbadania hipotezy mówiącej, że zasadnicze przesunięcie dotyczyło „lokacji” jednostki w porządku społecznym nowoczesnego społeczeństwa. Jeśli założy się *możliwość* takiego przesunięcia, dyskusje o wpływie „społeczeństwa masowego” na „indywidualizm” jawią się w nowym świetle. Mogą być one interpretowane jako symptomy relokacji jednostki w porządku społecznym. Jeśli istnieją jakościowo różne wzorce umiejscowienia jednostki w społeczeństwie i jeśli zmiana instytucjonalna może prowadzić do jakościowo różnych form społecznych, to ahistoryczna koncepcja socjalizacji i instytucjonalnej zmiany nie jest już dłużej poprawna i ze strony socjologii potrzebny jest nowy wysiłek teoretyczny.

Zamiarem niniejszej pracy jest podjęcie tego rodzaju próby. Żadne „społeczno-krytyczne” zamierzenie, jakie wyraża się, na przykład, w aktualnym zastosowaniu takiego terminu jak „społeczeństwo masowe”, tego wysiłku nie wspiera. Wychodząc z założenia, że związek między istnieniem jednostki a porządkiem społecznym ma charakter historyczny, możemy się przyznać do przekonania, iż zagadnienie egzystencji jednostki w społeczeństwie osiągnęło punkt krytyczny we współczesnym świecie. Jeśli socjolog chce, aby jego teorie miały sens w oczach jemu współczesnych, nie może odmawiać stawiania niewygodnych pytań w kontekście dysput naukowych. O większości rodzajów „krytycyzmów społecznych” można powiedzieć, że, choć dostrzegają one problem, nie udało się im go sformułować obiektywnie i w sposób dopuszczający kontrolę procedury dowodzenia. A jest to jedno z najważniejszych zadań socjologów.

Problem istnienia jednostki w społeczeństwie powinien być rozwiązany w sposób całościowy na gruncie socjologicznej teorii religii. W tradycji socjologii, tego rodzaju spojrzenie trzeba przypisać Emilowi Durkheimowi i Maxowi Weberowi. Obaj głęboko byli zainteresowani losem jednostki we

współczesnym społeczeństwie i twierdzili, iż charakter społeczeństwa niesie poważne dla niej konsekwencje. Ich badania nad podziałem pracy, biurokratyzacją, problemem samobójstw itp., wypływają z tych zainteresowań. Nie jest istotne, że nie stosowali wartościowania w swoich metodologiach; poważne traktowanie warunków społecznych istnienia jednostki we współczesnym świecie dobitnie wyraża moralne zaangażowanie teoretyzowania socjologicznego obu autorów. Mimo, iż ich teorie są diametralnie różne, to warto zauważyć, że zarówno Weber jak i Durkheim klucz do zrozumienia miejsca jednostki w społeczeństwie widzieli w badaniu religii. Dla Durkheima symboliczna rzeczywistość religii jest jądrem świadomości zbiorowej. Jako fakt społeczny, góruje ona nad jednostką i jest warunkiem integracji społecznej i ciągłości porządku społecznego. Jednocześnie, jedynie internalizacja tej obiektywnej rzeczywistości poprzez podmiot powoduje przekształcenie człowieka w istotę społeczną, a co za tym idzie, w istotę moralną i w pełni ludzką. Dla Durkheima człowiek to *homo duplex* i indywiduacja ma, koniecznie, podstawy społeczne. Zagadnienie, którym się zajmujemy, jest postrzegane przez Durkheima w uniwersalnej perspektywie antropologicznej i ujmowane w sposób radykalny. Z drugiej strony, dla Webera zagadnienie społecznych warunków indywiduacji pojawia się w bardziej specyficznej perspektywie, to znaczy w historycznym kontekście konkretnych religii i ich związku z historycznymi społeczeństwami. Gdy jednak dochodzi do kwestii jednostki we współczesnym społeczeństwie, zarówno Weber jak i Durkheim łączą ją bezpośrednio z sekularyzacją współczesnego świata. Można powiedzieć, że obaj doszli do tego, co zakłada niniejsza praca: że problem istnienia jednostki w społeczeństwie jest problemem „religijnym”. Dlatego też uważamy, że istotne znaczenie socjologii dla współczesnego człowieka wpływa głównie z jej poszukiwań zrozumienia losu jednostki w strukturach nowoczesnego społeczeństwa. Dzisiaj socjolog nie musi sięgać dalej niż do „klasycznych” tradycji jego własnej dyscypliny, aby ulec iluminacji w tych poszukiwaniach, jeśli, jak uważamy, zgodność rozumowania Durkheima i Webera w powyższej sprawie zasługuje na miano osiągnięcia o wiele ważniejszego dla współczesnej socjologii niż metodologiczne i teoretyczne kontrowersje na temat historycyzmu, funkcjonalizmu, rozumienia, ontologicznego statusu faktów społecznych i tak dalej.

Religia, Kościół i socjologia

Łatwo zrozumieć, że socjologia religii jest tą częścią socjologii, która interesujące nas zagadnienia stawia na pierwszym miejscu. Niewiele więcej trzeba, by podkreślić, wykazaną we *Wstępie*, zbieżność teorii Durkheim'a i Webera w taki sposób, aby można było wyprowadzić z niej hipotezy o „religijnych” składnikach relacji pomiędzy jednostką a współczesnym społeczeństwem i przejść do ich weryfikowania lub odrzucenia poprzez badanie empiryczne. Uważnie przeglądając ostatnie opracowania z zakresu socjologii religii można rzeczywiście znaleźć coraz więcej prac z socjologii parafii, demografii kościołów, statystyki uczestnictwa w praktykach religijnych, wiele analiz sekt, monografie organizacji kościelnych oraz różne studia nad „wierzeniami” religijnymi, oparte na badaniach opinii publicznej. Dzisiejsza socjologia religii to dyscyplina w stanie rozkwitu, charakteryzująca się nie tylko wielością opracowań, ale również różnorodnością wyspecjalizowanych periodyków, konferencji, sympozjów czy instytucji badawczych. Socjologia religii obecnie może z łatwością być porównywana, pod względem ilości badaczy, nakładów finansowych i dorobku, z najmodniejszymi i najhojniej finansowanymi działami nauk społecznych i socjologii. Jest to szczególnie interesujące w świetle faktu, iż gwałtowny rozwój socjologii religii dokonał się po II wojnie światowej, a znaczne przyspieszenie miało miejsce w ostatnim dziesięcioleciu¹.

Niestety, można się rozczarować, gdy próbuje się znaleźć teoretyczną ważkość we współczesnej socjologii religii. Zewnętrznemu blaskowi tej dyscypliny nie towarzyszył rozwój badań teoretycznych. Przeciwnie, w porów-

¹ Por. Thomas Luckmann, *Neuere Schriften zur Religionssoziologie*, w: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12:2, 1960, str. 315-326.

naniu z poglądami Webera i Durkheima na religię, ujmowaną jako klucz do rozumienia społeczeństwa, stan badań teoretycznych współczesnej socjologii religii jest na ogół zły. W dużej mierze wycofano się z klasycznych pozycji i socjologia religii stała się dyscypliną coraz bardziej wąską i powierzchowną. Jej związki z teorią socjologii religii Durkheima i Webera stały się, w najlepszym wypadku, sztuczne. Zanikła świadomość centralnego znaczenia religii dla założeń teoretycznych socjologii, zarówno w socjologii religii jak i w innych gałęziach tej dyscypliny. Nowa socjologia religii składa się z opisów upadku instytucji kościelnych, widzianego przez pryzmat parafii. Definiowanie problemów i programów badawczych jest, co typowe, determinowane przez instytucjonalne formy tradycyjnej organizacji kościelnej. Nowa socjologia religii zaniedbała swe najważniejsze zadanie teoretyczne: analizę zmieniającej się bazy społecznej (niekoniecznie instytucjonalnej) religii w nowoczesnym społeczeństwie. Rozwijając tezę, że problem egzystencji jednostki w społeczeństwie jest dla teorii socjologicznej zasadniczo kwestią społecznej formy religii, możemy liczyć na niewielką pomoc nowej socjologii religii. Można jednak zacząć od krytycznej analizy założeń teoretycznych i od interpretacji odkryć tej dyscypliny.

Na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksem, że wspaniały rozwój socjologii religii w ostatnich dziesięcioleciach odbywał się równoległe do upadku jej znaczenia teoretycznego. Paradoks ten sam się wyjaśnia, jeśli weźmie się pod uwagę najważniejsze przyczyny ekonomiczne, ideologiczne i instytucjonalne, które doprowadziły do tego iluzorycznego renesansu. Po „klasycznym” okresie socjologicznych zainteresowań religią, środek ciężkości badań przesunął się do Ameryki. Coraz częściej religię rozumiano poprzez perspektywę ewolucjonizmu społecznego, to jest jako formę historycznego redukcjonizmu, albo też poprzez perspektywę redukcjonizmu psychologicznego, reprezentowanego przez behawioryzm i pozytywizm. Religia nie zajmowała już ważnej pozycji w teorii socjologicznej. Antropolodzy kultury byli tymi nielicznymi naukowcami, którzy zajmowali się badaniem religii. Jednak nawet oni ujmowali znaczenie religii w kontekście społeczeństw prymitywnych i tradycyjnych, a jednocześnie nie dostrzegali jej wpływu na ogólną teorię socjologiczną.

O ile zainteresowanie religią w „klasycznej” socjologii religii zostało zachowane, to było ono w przeważającym stopniu historyczne i związane z eg-

zegezą biblijną. Socjologia religii Maxa Webera była rozumiana jako imponujący przejaw socjologii historycznej, podczas gdy jej rola w ogólnej teorii społecznej Webera została w dużym stopniu pominięta. Analogicznie, socjologia religii Durkheima była interpretowana przeważnie jako socjologistyczna teoria genezy religii. Teoria ta jednak była krytykowana ze względu na braki etnologiczne, gdyż jej odniesienia były zawężone do społeczeństw prymitywnych. Nie jest zaskoczeniem, że nie brano pod uwagę pokrewieństw pomiędzy Weberem a Durkheimem. Socjologia europejska charakteryzowała się prawie zupełnym brakiem związków pomiędzy tradycją francuską a niemiecką. Ale nawet z bardziej niezależnego punktu widzenia socjologii amerykańskiej nie dostrzegano podobieństwa socjologii religii Webera i Durkheima. Jedynie Talcott Parsons zauważył to podobieństwo². Ale Parsons, którego wielką zasługą jest wprowadzenie zarówno Durkheima jak i Webera do głównego nurtu socjologii amerykańskiej, nie zdołał wykorzystać teoretycznych możliwości, jakie wynikały z tej zbieżności. Być może stało się tak dlatego, iż był on głównie zainteresowany włączeniem Durkheima „funkcjonalistycznej” koncepcji wyobrażeń religijnych i Webera teorii instytucji do własnego strukturalno-funkcjonalnego systemu teoretycznego, w którym religia zajmuje ograniczone miejsce jako instytucjonalny podsystem o specjalnych funkcjach integracyjnych.

Bardziej jeszcze zaskakujące jest zupełne niepowodzenie amerykańskiej socjologii w uznaniu możliwości zawartych zarówno w Durkheimie koncepcji *homo duplex* oraz teorii Georga H. Meada o społecznym pochodzeniu Jaźni. Obie teorie charakteryzuje całkowite odwrócenie tradycyjnego rozumienia związków pomiędzy społeczeństwem a jednostką. Podczas gdy jednostka była generalnie postrzegana jako coś zdecydowanie dane, łączące się z innymi, aby „wzorzyć” „społeczeństwo” przy zastosowaniu zasady umowy, władzy, „instynktu” społecznego itd., to zarówno Durkheim jak i Mead ujmują społeczeństwo jako dane; albo jako „fakt” lub jako „proces”, znajdując w nim niezbędne warunki indywiduacji i pojawienia się Jaźni. R

² Por. Talcott Parsons *The Theoretical Development of Sociology of Religion* w: *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, The Free Press, New York, N.Y., 1949, str. 52-66 (wydanie polskie: *Szkice z teorii socjologicznej*, PWN, Warszawa, 1972) oraz *The Role of Ideas in Social Action*, op. cit., str. 163.

kalny charakter powyższego zwrotu i jego implikacje dla teorii socjologicznej były często niezauważane, dlatego też należałoby podkreślić jego znaczenie dla zrozumienia relacji pomiędzy społeczeństwem, religią a osobą.

Lata trzydzieste i czterdzieste były latami chudymi dla socjologii religii. Całe pokolenie socjologów wyrosło w intelektualnym klimacie, w którym religia była rozumiana jako system wierzeń, spełniający pewne funkcje integracyjne w prymitywnej społeczności, jeśli nie jako prehistoryczny etap rozwoju umysłu ludzkiego, i której przetrwanie w formie instytucjonalnej we współczesnym społeczeństwie nie stanowi już przedmiotu zainteresowań badawczych dla socjologa.

Ale później, w latach powojennych, socjologia została „odkryta” przez kościoły. Wywierała coraz większy wpływ na kler, teologów i etyków społecznych. Wystarczająco wielu socjologów pod wpływem tych zainteresowań podjęło badania, w rezultacie których nastąpiło odrodzenie socjologii religii, ale, zasadniczo, jako nauki stosowanej czy pomocniczej. Jej problemy zostały zdefiniowane przez instytucjonalne interesy organizacji religijnych. Większość badań była podejmowana pod dyktando sponsorów, lecz nawet w badaniach warsztatowo niezależnych pragmatyczne ograniczenia zainteresowań badawczych, inspirowane przez alians organizacji kościelnych i socjologów, były traktowane jako coś oczywistego.

Innym rezultatem tego aliansu była silna tendencja do tworzenia wyznaniowych socjologii religii. Szczególnie dotyczyło to Europy, gdzie powstała katolicka, i w mniejszym stopniu, protestancka, socjologia religii. W Stanach Zjednoczonych mniej wyraźne są tendencje do powstawania katolickiej, protestanckiej czy żydowskiej socjologii religii, ale i tam nie można ich nie dostrzegać. Należy stwierdzić oczywiście, że podział taki, równoległy do podziałów denominacyjnych, może być pożyteczny przy badaniach nad historycznie zróżnicowanymi instytucjami religijnymi. W tym samym czasie, pomimo międzywyznaniowych konferencji i obecności paru „niezależnych” socjologów religii, sytuacja sprzyjała parafialnej perspektywie w badaniach. Jest to tym poważniejsze wobec minimalnego rozwoju teorii systematycznej w socjologii religii. Raczej trudno porównywać i interpretować wyniki badań, których przedmiot jest w dużym stopniu limitowany granicami wyznania.

Zapotrzebowanie na użyteczne wyniki badań ze strony instytucji kościelnych oraz brak podbudowy teoretycznej miały również wpływ na metodologię nowej socjologii religii. Wyłączenie problemów „wiary” z badań, pragmatyczna orientacja większości badań oraz brak zagadnień teoretycznych w definiowaniu problemów badawczych zachęcały do przyjmowania takich technik badawczych, które były wygodne, ale niekoniecznie odpowiednie dla badania religii. Stąd, na przykład, metody opisu instytucji przeniesiono na analizę organizacji kościelnej w sposób raczej naiwny. Jednak nawet bardziej charakterystyczne dla nowej socjologii religii było bezkrytyczne, a czasem wręcz prymitywne, stosowanie technik badania opinii publicznej. Co interesujące, nie ma drugiej dyscypliny socjologicznej tak zupełnie zdominowanej przez wąską „pozytywistyczną” metodologię, jak współczesna socjologia religii.

Trzeba też dodać, że wszystkie powyższe uwagi odnoszą się do socjologii religii w technicznym znaczeniu tego terminu. Historia religii postępowała według zasad wytyczonych przez historyczne i teologiczne tradycje XIX wieku. Co więcej, we Francji, jak również w mniejszym stopniu w Stanach Zjednoczonych, dorobek Durkheima i jego szkoły nie przestał nigdy oddziaływać na antropologię kultury. Tu jednak nie musimy wchodzić w szczegółowe opisy tych dokonań. Wystarczy wspomnieć prace Rudulfa Otto, G. van der Leeuwa, Mircea Eliadego, Rogera Caillois, Joachima Wacha, W. Lloyda Warnera i innych, których historyczne i antropologiczne badania religii są dowodem, iż te dyscypliny nie przyłączyły się do trendu ku powierzchowności, charakteryzującego ostatnio socjologię religii. Z drugiej strony, historyczne i etnologiczne analizy religii nie są równoważne systematycznej socjologicznej teorii religii. Trzeba to powiedzieć pomimo faktu, że te dyscypliny dostarczyły wartościowego materiału empirycznego jak również ważnych inspiracji teoretycznych. Odkrycie pojęcia stałej w mitologii prymitywnej, opartej na badaniach porównawczych, fenomenologia doświadczenia religijnego i inne osiągnięcia to cenne kroki w kierunku socjologicznej teorii religii. Ich użyteczność jest jednak poważnie pomniejszona przez brak analiz socjostrukturalnych, który to fakt prowokuje albo historycystyczne albo psychologistyczne nadinterpretacje przy takich badaniach.

Powracając do współczesnej socjologii religii, można o niej rzec, iż nie odpowiada wymogom teoretycznym. Wobec braku teorii systematycznej,

wytworzył się zespół ogólnie akceptowanych założeń, który spełnia funkcję teorii. Założenia te są w miarę jednorodne i jest to tym bardziej zaskakujące, ponieważ pojawiły się one w obrębie dyscypliny, która skłania się ku „denominacjonalizmowi”, która wciąż ma raczej charakter narodowy a nie międzynarodowy i w której badania cechuje bardzo zróżnicowany stopień kompetencji warsztatowej. Choć te ogólnie przyjęte założenia spełniają funkcję systematycznej teorii, raczej nie można powiedzieć, iż robią to dobrze. Nie jest nieusprawiedliwioną obawa, iż przeistoczyły się one w naukową ideologię, hamującą bezstronne poglądy na religię w nowoczesnym społeczeństwie. Celem naszej analizy będzie wyodrębnienie tych założeń.

Założenie główne, które jednocześnie niesie najważniejsze konsekwencje dla badań i teorii w socjologii religii, polega na identyfikowaniu ze sobą Kościoła i religii. Od czasu do czasu założenie to jest w sposób jednoznaczny formułowane jako zasada metodologiczna; wiele rzeczy może być religią, ale można ją poddać analizie naukowej tylko wówczas, kiedy staje się zorganizowana i zinstytucjonalizowana.

Większość innych założeń jest silnie związana z założeniem głównym, lub wprost od niego pochodzi. Religia staje się faktem społecznym, albo jako rytuał (zinstytucjonalizowane zachowanie religijne), lub doktryna (zinstytucjonalizowane idee religijne). Często przyjmuje się, że „potrzeby” religijne jednostki odpowiadają obiektywnym religijnym faktom społecznym i są przez nie w określony sposób zaspokajane. Pozostaje kwestią otwartą, czy historyczne odmiany instytucji religijnych, takie jak kościoły i sekty, zaspokajają do pewnego stopnia odmienne indywidualne „potrzeby”, czy różne warunki społeczno-historyczne dają początek różnym formom organizacyjnym, czy wreszcie „religia” to suma powyższych elementów i czy jest ona ich wspólnym mianownikiem.

Identyfikowanie ze sobą Kościoła i religii jest zgodne z ogólnie przyjętym rozumieniem socjologii jako nauki o instytucjach społecznych, który to termin należy rozumieć w wąskim zakresie znaczeniowym. Jest ono również zgodne z pozytywizmem teoretycznym. Według tradycyjnych poglądów pozytywistycznych, religia jest zinstytucjonalizowanym konglomeratem pewnych irracjonalnych wierzeń. Przyjmuje się, że wynikają one z konfrontacji jednostek i społeczności z niepojmowalną dla nich rzeczywistością. Wiadomo, że poglądy pozytywizmu zawierały początkowo tezę, iż religia, jako

prymitywny etap w ewolucji ludzkiego umysłu, zostanie ostatecznie zastąpiona przez naukę.

Pozostałości tego poglądu zakorzeniły się w rozumieniu (lub błędnym rozumieniu) sekularyzacji, charakterystycznym dla znacznej części współczesnej socjologii religii. Przy braku mocnych podstaw teoretycznych, sekularyzacja jest zwykle rozumiana jako proces patologii religijnej, mierzonej przy pomocy kurczącego się oddziaływania Kościołów. Ponieważ instytucjonalna próżnia nie zostaje wypełniona przez jakiś anty-kościół (którego pojawienie się było przewidywane jeszcze przez Comte'a), można łatwo dojść do konkluzji, iż współczesne społeczeństwo jest areligijne. Nie jest ważne, iż proces ten jest oceniany negatywnie przez tych socjologów religii, którzy mają wewnętrzne lub zawodowe związki z Kościołami; ich model interpretacyjny jest zapożyczony od tezy pozytywistów. Kościoły pozostają, jeśli tak to można ująć, wyspami religii (lub irracjonalizmu) na morzu zeświecczenia (lub rozumu). Socjologowi religii pozostaje jedynie przeanalizowanie narodowych i klasowych różnic w procesie upadku religii, to znaczy w kurczącym się oddziaływaniu Kościołów. W tych warunkach nie należy się dziwić, iż historyczne i etnologiczne horyzonty współczesnej socjologii religii są, generalnie rzecz biorąc, niezmiernie wąskie.

Takie spojrzenie na sekularyzację, wynikające z dominującego w socjologii obrazu religii, jest zgodne z teoriami o rosnącym we współczesnym społeczeństwie wyspecjalizowaniu instytucji i obszarów zinstytucjonalizowanych. Również instytucje religijne spełniają coraz bardziej wyspecjalizowane funkcje. Zaobserwowane zmiany w strukturze instytucji religijnych próbuje się tłumaczyć przekształceniami w innych obszarach systemu społecznego. Doszukuje się powodów kurczącego się oddziaływania Kościołów w procesach urbanizacji i industrializacji, które, jak się to argumentuje, również „podminowują” inne tradycyjne instytucje. Jeśli tylko postuluje się utożsamianie Kościoła z religią, to łatwo przeoczyć fakt, iż takie tłumaczenie przesądza sprawę. Należy też stwierdzić, że utożsamianie Kościoła z religią, niezależnie od historycznych i socjologicznych powodów, nie może być w pełni przez Kościoły akceptowane. Zinstytucjonalizowane rozumienie religii jest bliskie samookreślaniu się Kościołów, niezależnie od teologicznych argumentów o kościele widzialnym i niewidzialnym. Co więcej, funkcjonalistyczna wizja religii zinstytucjonalizowanej mogłaby być zachętą, nawet niezamierzoną, do nawoływań do

monopolu religijnego. Takie podejście, nawet jeśli z oczywistych względów bez szans na zastosowanie w obecnych czasach, może być przynajmniej teoretycznym wsparciem dla romantycznych poglądów przeszłości.

Legitymizacja transferu technik badania instytucji na badanie religii jest pośrednią i przypadkową korzyścią z utożsamiania Kościoła i religii. Likwiduje ona jednocześnie metodologiczną refleksję nad specyficzną naturą tego zagadnienia. Ważną tego konsekwencją jest nakierowanie badań na parafie i zbory. Wyływa to z założenia, że administracyjna organizacja kościołów z góry ustala obszary, w jakich religia może stać się rzeczywistym faktem społecznym. Tak czy inaczej, przeważająca część socjologii religii to socjologia parafii.

Założeniu, że Kościół i religia są identyczne, towarzyszą określone poglądy co do religijności indywidualnej. Jest ona zazwyczaj rozumiana jako zjawisko oparte na potrzebach psychologicznych, które są odpowiednio hierarchizowane przez wyspecjalizowane instytucje religijne, to znaczy przez Kościoły, i przez nie zaspokajane. Przy takim założeniu, wiele różnych aksjomatów funkcjonalizmu psychologicznego i socjologicznego ulega pomieszaniu. Choć zjawisko to nie ogranicza się do socjologii religii, dla niej ma ono najpoważniejsze konsekwencje. Dostarcza wysoce niewłaściwego schematu rozumienia związków pomiędzy jednostką, religią i społeczeństwem.

Religijność indywidualna, oczywiście, nie może być zrozumiana bez odniesienia do danej historyczno-instytucjonalnej rzeczywistości rytuałów i wierzeń. Można przyjąć, że rzeczywistość ta sama ofiarowuje się w celu jak gdyby subiektywnej internalizacji. Stwierdzenie historycznego charakteru socjalizacji nie jest jednak zgodne z założeniem istnienia „potrzeb” religijnych i nie może usprawiedliwiać utożsamiania religijności z religijnością kościelną. Jest rzeczą wysoce niepewną nazywanie złożonego zjawiska społeczno-psychologicznego „potrzebą”, które to pojęcie, w najlepszym przypadku, może się znaleźć w analitycznym modelu hipotetycznego *homo psycholicusa*.

Musimy powtórzyć, że dyskutowane założenia generalnie nie tworzą wyrazistego zespołu aksjomatów. Układają się w orientację, tworzącą podstawy znacznej części badań współczesnej socjologii religii. Ta orientacja uzewnętrznia się poprzez definiowanie problemów badawczych, wytyczanie kierunku badań i, czasami, poprzez „teorie” *ad hoc*, przy pomocy których odkrycia są interpretowane. Rozróżnianie pomiędzy „obiektywnym” i „su-

biiektywnym” wymiarem religijności odgrywa ważną rolę, zarówno dla metodologii jak i „teorii” *ad hoc*. Wymiar „obiektywny” z zasady jest identyfikowany z zachowaniem „obserwowalnym”. W praktyce, prowadzi to do operacyjnej definicji „obiektywnego” wymiaru religijności, rozumianej jako zinstytucjonalizowane uczestnictwo. Statystyki uczestnictwa w nabożeństwach są najbardziej hołubionymi danymi w socjologii parafii. Uczestnictwo w nabożeństwach jest, oczywiście, ważną formą działalności społecznej, jeśli ma się badać religijność związaną z Kościołem. Kłopoty zaczynają się, gdy tylko założy się istnienie prostego związku pomiędzy „obiektywnym” spełnieniem instytucjonalnie określonej normy a socjopsychologicznym zjawiskiem religijności kościelnej w jej subiektywnym wymiarze. Powyższe trudności rosną dzięki zbyt częstemu poleganiu na danych o uczestnictwie w nabożeństwach, podczas gdy pomija się inne, czasami również mniej lub bardziej wymierne, składniki religijności kościelnej. Na koniec, opieranie interpretowania obecności lub nieobecności religii na takich danych statystycznych jest po prostu niedopuszczalne. Tej jednak pokusie nie wszystkie badania współczesnej socjologii religii były w stanie się oprzeć.

„Subiektywny” wymiar religijności jest zwykle identyfikowany z religijnymi opiniami lub postawami. Co za tym idzie, standardowe techniki badania opinii publicznej są używane do badania religijności bez większych zastrzeżeń co do ich dokładności. W kilku przypadkach użyto bardziej skomplikowanych technik badania postaw ale, szczególnie w Europie, większość badań empirycznych socjologii religii odbywało się przy pomocy prostych metod badawczych. Określane przez instytucje doktryny oraz twierdzenia teologiczne są przedmiotem pytań w wywiadach lub itemami w kwestionariuszach. Pytani mogą odpowiadać twierdząco lub przecząco, albo też umieścić się na określonej skali. Dla celów badawczych religijność jest czasami określana, nawet jeszcze bardziej naiwnie, jako bycie „za” lub „przeciw” danemu Kościołowi, wyznaniu itp. Utożsamianie Kościoła z religią zbyt łatwo prowadzi do operacyjnego „skracania” religii, poprzez wybrane pytania na tematy doktrynalne, poprzez „ilość” uczucia w stosunku do organizacji kościelnej itd.

Nie muszą interesować nas dalsze szczegóły w niniejszej charakterystyce współczesnej socjologii religii. To, co zostało już powiedziane, ilustruje wystarczająco powierzchowność dominująca w tej dyscyplinie.

Nie trzeba dodawać, że ten pobieżny opis jest niesprawiedliwy dla niektórych, bardziej zaawansowanych teoretycznie i lepszych technicznie, opracowań. I muszę przyznać, że intencją tego opisu jest wywołanie polemiki. Tym niemniej, traktowanie tej dyscypliny jako całości nie jest w żadnej mierze przesadą. Trzeba powiedzieć, że obecnie socjologia religii wzięła rozbrat z podstawowymi zagadnieniami teorii społecznej. Założenia większości badań opierają się na utożsamianiu religii z najczęściej występującą formą zinstytucjonalizowaną. Stąd dyscyplina ta przyjmuje samointerpretacje — oraz ideologię — instytucji religijnych, za obowiązujący zakres swojej problematyki. Większość prac badawczych, o ile nie wszystkie, uznaje metodologię, która przejęła technikę z innych dyscyplin i która ogranicza się do kategoryzowania oficjalnych obrzędów oraz do oceny odpowiedzi na pytania w kwestionariuszu.

Jest oczywiste, że nowa socjologia religii zajmuje się wyłącznie religijnością zorientowaną kościelnie. Można się zastanawiać, czy posiada ona wystarczające zaplecze teoretyczne i metodologiczne do odpowiedniego analizowania i interpretowania nawet tego zjawiska. Jest to jednak mniej ważny problem w porównaniu z faktem, że dyscyplina ta zupełnie pomija centralny problem socjologii religii, który, jednocześnie, jest ważnym zagadnieniem teorii socjologii jako takiej, mianowicie: jakie są warunki, w których „transcendentne”, nadrzędne i „integrujące” struktury znaczeniowe zostają zobiektywizowane społecznie? Nie ma wątpliwości, że Kościoły, jako wyspecjalizowane instytucje religijne, zasługują na uważne badanie przez socjologów. Nie ma też powodu, aby sprzeciwiać się praktycznym i opłacanym z zewnątrz badaniom tylko dlatego, że mogą być banalne z teoretycznego punktu widzenia. Należy jednak żałować, że współczesna socjologia religii jako taka nie zdołała kontynuować tradycji klasycznej socjologii religii i, w konsekwencji, zyskała charakter wąsko rozumianej socjografii Kościołów. Jeśli socjologia religii bezkrytycznie przyjmuje, iż Kościół i religia są identyczne, to tym samym nie może dostrzec najistotniejszego problemu. Od razu jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy we współczesnym społeczeństwie, jakiegokolwiek społecznie zobiektywizowane struktury znaczeniowe, z wyjątkiem tradycyjnych zinstytucjonalizowanych doktryn religijnych, działają integrująco na zachowania życia codziennego i usprawiedliwiają kryzysy tych zachowań. Dlatego też współczesna socjologia religii nie może zająć się najistotniejszymi, w swej istocie religijnymi, aspektami miejsca jednostki w społeczeństwie.

Religia zorientowana kościelnie na obrzeżach współczesnego społeczeństwa

Mimo, iż nasza ocena współczesnej socjologii religii musiała być krytyczna, nie prowadziliśmy jej jedynie dla celów krytyki. Raczej miała ona pokazać, iż niemoc współczesnej socjologii religii co do wyznaczania miejsca dla religii we współczesnym społeczeństwie przemysłowym wypływała po części ze zubożenia teorii i po części z braków metodologicznych tej dyscypliny. Byłoby jednak rzeczą niewłaściwą przyjąć powyższe krytyczne uwagi jako zachętę do uznania współczesnej socjologii religii za dyscyplinę niekompetentną i oderwaną od rzeczywistości. Prawdą jest, że religia kościelna* to zaledwie jeden, i być może nawet nie najważniejszy, ze składników charakteryzujący usytuowanie religii we współczesnym społeczeństwie. Wobec braku odpowiednich badań kompleksowych byłoby rzeczą niemądrą nie wziąć pod uwagę obfitych danych, dostarczanych przez współczesną socjologię na temat religii kościelnej we współczesnych społeczeństwach przemysłowych. Nikt nie może pozwolić sobie na pominięcie tego pracowicie zebranego materiału, nawet jeśli okaże się to opowieścią niepełną. Dlatego też rozpoczęcie naszych rozważań od ogólnego przeglądu i interpretacji tego materiału jest uzasadnione.

W ubiegłych dziesięcioleciach, a szczególnie w ostatniej dekadzie, nastąpiło nagromadzenie badań nad kościołami i sektami. Większość z nich powstała w USA, Niemczech, Francji, Belgii, Anglii i Holandii, a kilka

* Tłumacz przełożył terminy „church-oriented religion” i „church religion” używając zamiennie określeń „religia zorientowana kościelnie” i „religia kościelna”.

pochodzi z innych krajów, takich jak Włochy czy Austria. W Europie badania koncentrowały się, z paroma wyjątkami, na katolicyzmie oraz na oficjalnych lub quasi-oficjalnych kościołach protestanckich. W Stanach Zjednoczonych, z kolei, większą uwagę poświęcano sektom, choć nie pomijano również judaizmu, katolicyzmu i głównych wyznań protestanckich³.

Pomimo wielości opracowań trudno jest generalizować problem umiejscowienia religii kościelnej we współczesnym społeczeństwie przemysłowym. Z pewną dozą przesady można stwierdzić, iż bogactwo danych, wobec braku wspólnych ram teoretycznych, dostarcza więcej kłopotów niż pożytków. Ponieważ większość opracowań koncentruje się na socjograficznych szczegółach, łatwiej dostrzec lokalną, regionalną, narodową czy doktrynalną specyfikę Kościołów, aniżeli wspólne cechy społeczne religii kościelnej. Co więcej, niektórzy z autorów mają wyraźne związki z Kościołami, a nawet z teologią. Stąd jest czasem rzeczą konieczną, aby uwolnić nasze dane od pewnego odchylenia interpretacyjnego. Fakt, że nie można zaprezentować tutaj wszystkich szczegółowych wyników badań, powiększa jedynie trudności. Jeśli mamy uzyskać całościowy obraz religii kościelnej we współczesnym społeczeństwie i ma to być pierwszy krok ku zrozumieniu religii w świecie współczesnym, nie ustrzeżemy się przed ryzykiem uproszczeń. Aby to ryzyko zminimalizować, będziemy przedstawiali jedynie takie uogólnienia, które są oparte nie na wyizolowanych wynikach badań, ale na wynikach zbieżnych. Nawet po przedsięwzięciu takich środków ostrożności, trzeba przyznać, iż nie można uogólnień przyjmować bez wątpliwości. Mogą być one jednak traktowane jako konkluzje poparte dostępnymi danymi⁴.

³ Warte odnotowania są badania Fichtera parafii katolickich. Fichter wpłynął na zainicjowanie trendu od czysto socjologicznych badań do socjologii parafii, a jego badania służyły jako model dla większości tak katolickich jak protestanckich badań nad parafią. Por. Joseph H. Fichter, S. J., *Southern Parish*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951 i *Social Relations in the Urban Parish*, The University of Chicago Press, Chicago, 1954.

⁴ Biorąc pod uwagę ograniczenia niniejszego opracowania, będzie niemożliwością próba udokumentowania tego, co następuje, przy pomocy kompletnej bibliografii. Dużą bibliografię można znaleźć w: Dietrich Goldschmidt i Joachim Matthes, wyd., *Probleme der Religionssoziologie*, wydanie specjalne nr 6 *Kölner Zeitschrift für Soziologie*

W Europie powszechnie uznaje się wieś za bardziej religijną niż miasto. Jest to również potwierdzone przez wyniki badań w socjologii religii. Od danych o uczestnictwie w nabożeństwach po dane o liczbie pogrzebów kościelnych i różne statystyki, które można przyjąć za wskaźniki religijności kościelnej, wykazują one stale wyższe wartości dla obszarów wiejskich niż miejskich. Na podstawie takich statystyk tylko niewielka część populacji miejskiej może być uznana za prokościelną. Może być interesującą uwaga, iż daje się również zauważyć silną tendencję zniżkową religijności kościelnej na terenach wiejskich. Co za tym idzie, różnice w religijności kościelnej, choć jeszcze nie zniwelowane całkowicie, są teraz mniejsze niż kilkadziesiąt lat temu.

Nie trzeba dodawać, że jest to tylko część bardziej ogólnego procesu. Przekształcenia w rozmieszczeniu religii kościelnej są powiązane z rosnącym przenikaniem się gospodarek miasta i wsi, rosnącą racjonalizacją rolnictwa, dyfuzją kultury miejskiej do wsi poprzez środki masowego przekazu itd. Należy jednak stwierdzić, iż te przekształcenia nie przebiegają równomiernie. Oprócz warunków lokalnych i regionalnych o charakterze ekonomiczno-politycznym, również specyficznie „religijna” tradycja danego obszaru lub wspólnoty może przyspieszać bądź opóźniać ten proces.

Według innego, powszechnie panującego poglądu kobiety są bardziej religijne niż mężczyźni, a młodzież i ludzie starsi niż inne grupy wiekowe. Wyniki badań wskazują, że takie opinie powinny być choć w części zrewi-

und Sozialpsychologie. Jeśli chodzi o przegląd dyscypliny, patrz: Charles Y. Glock *The Sociology of Religion* w: Robert K. Merton, Leonard Broom i Leonard S. Cottrell Jr. wyd., *Sociology Today*, Basic Books, New York, 1959, str. 153-177; Paul Honigsheim *Sociology of Religion — Complementary Analyses of Religions Institutions*, w: Howard Becker i Alvin Boskoff, wyd., *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, The Dryden Press, New York, 1957, str. 450-481; Chester L. Hunt, *The Sociology of Religion* w: Joseph S. Roucek, wyd., *Contemporary Sociology*, Philosophical Library, New York, 1958; Gabriel Le Bras, *Problemes de la Sociologie des Religions* w: Georges Gurvitch, wyd., *Trait de la Sociologie*, tom II., Presses Universitaires de France, Paris, 1960, str. 79-102; Dietrich Goldschmidt, Franz Greiger i Helmut Schelsky, wyd., *Soziologie der Kirchengemeinde*, Enke, Stuttgart, 1959; Richard D. Lambert, wyd., *Religion in American Society*, tom 332 *The Annals of the American Society of Political and Social Science*.

done. Jest prawdą, że kobiety z zasady uzyskują lepsze wyniki, a pokolenie średnie rzeczywiście ma niższe wskaźniki uczestnictwa w praktykach religijnych niż ludzie młodzi i starzy. Jest jednak istotnym faktem, iż kobiety pracujące mają, jako osobna grupa, charakterystykę orientacji kościelnej bardziej zbliżoną do mężczyzn niż gospodynie domowe.

Z powyższego wynika, że nie jest uzasadniony pogląd, iż kobiety, dzieci i ludzie starzy mają coś w rodzaju naturalnej skłonności do religii kościelnej. Wyniki badań reprezentują ważny aspekt rozprzestrzeniania religijności kościelnej w społeczeństwie nie wykazującego wpływu psychologii płci i wieku. Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, iż stopień zaangażowania w procesy charakterystyczne dla współczesnego społeczeństwa przemysłowego koreluje negatywnie ze stopniem zaangażowania w religijność kościelną. Jest rzeczą oczywistą, że stopień zaangażowania w te procesy jest z kolei powiązany z rolami charakterystycznymi dla płci i wieku.

Zaangażowanie populacji osób pracujących w religię kościelną, niższe niż u reszty populacji, jest samo znacznie zróżnicowane. Istotne różnice w uczestnictwie występują pomiędzy różnymi grupami zawodowymi. Wyższe z zasady wskaźniki mają rolnicy, urzędnicy i ludzie o wysokich kwalifikacjach zawodowych. Te różnice są mniej więcej zbieżne z rozkładem religii kościelnej wśród poszczególnych klas społecznych. Farmerzy, chłopci i ci członkowie klas średnich, którzy są pozostałością tradycyjnej burżuazji i drobnomieszczaństwa, charakteryzują się nieporównanie wyższym stopniem zaangażowania w religię kościelną niż klasa robotnicza.

Oprócz uczestniczenia w nabożeństwach i opinii na tematy doktrynalne, niektóre badania współczesnej socjologii religii zajmowały się także udziałem w nierytualnej działalności kościołów, od klubów młodzieżowych poczynając a na instytucjach charytatywnych kończąc. Badania te wskazują, że w Europie jedynie niewielki ułamek członków włącza się do działalności leżącej poza funkcjami rytualnymi Kościoła. Podczas gdy ci, którzy uczestniczą w tych funkcjach, a których możemy nazwać rytualnym trzonem kongregacji, stanowią jedynie stosunkowo małą część oficjalnej liczby członków parafii. Są oni i tak liczniejsi od tych, którzy uczestniczą w innych formach działalności kościoła. Również skład tej ostatniej grupy, stanowiącej rdzeń aktywnych członków kościoła, różni się w zależności od regionu i od wy-

znania. Można rzec, iż główne czynniki determinujące te różnice to ekologia społeczności oraz rozkład klas społecznych i grup zawodowych w obrębie parafii. Rola, jaką odgrywają te czynniki w wyodrębnianiu tego „rdzenia” od innych członków kongregacji, nie jest jednak tak ważna jak rola odgrywana przez te same czynniki przy wstępnym rekrutowaniu członków kongregacji spośród członków zaledwie nominalnych.

Podczas, gdy niektóre aspekty relacji pomiędzy społeczeństwem a religia kościelną są powszechnie znane, nie ma wątpliwości, że relacja ta, w stosunku do uprzemysłowionych krajów Europy Zachodniej, jest opisywana dokładniej przez wyniki badań współczesnej socjologii religii. Ustalają one wyraźny związek pomiędzy rozkładem religii kościelnej a wieloma zmiennymi demograficznymi i innymi, socjologicznie wartościowymi czynnikami. Opisałiśmy z nich najważniejsze. Musimy jednak zwrócić uwagę na fakt, że wartości te różnią się w zależności od kraju i wyznania. Według większości kryteriów katolicyzm wykazuje wyższe współczynniki uczestnictwa niż protestantyzm. Część tej różnicy można przypisać różnicom w poziomie uprzemysłowienia, charakteryzującym kraje katolickie i protestanckie, obecności lub brakowi tradycji walczącego socjalizmu, różnym formom stosunków państwo-kościół i innym czynnikom. Jednocześnie, istnieją znaczne różnice narodowe i regionalne, których nie można odnieść bezpośrednio do czynników demograficznych, ekonomicznych lub politycznych.

Poziom uczestnictwa w religijności kościelnej wydaje się być niezwykle niski w przypadku anglikanizmu. Lub też, używając innego przykładu, istnieją różnice w poziomie uczestnictwa pomiędzy diecezjami francuskimi, które mogą być przypisywane do raczej niewytłumaczalnych socjologicznie tradycji historycznych. Należy również dostrzec inny czynnik, pomijany w niniejszym opracowaniu, który wydaje się mieć swój udział w dystrybucję religii kościelnej. Jest nim stosunek liczby członków wyznania do ogólnej liczby ludności. Są tu pewne wyjątki, np. tzw. kongregacje diaspory charakteryzuje stosunkowo wysoki stopień uczestnictwa.

Uwagi powyższe nie mogą przystąpić nadrzędnego wpływu zmiennych ekonomicznych, politycznych i klasowych na rozkład religijności kościelnej we współczesnej Europie Zachodniej. Zanim zaczniemy wyciągać

wnioski co do religii we współczesnym społeczeństwie, dane europejskie muszą być porównane z rezultatami badań nad religią w Stanach Zjednoczonych.

Takie porównanie jest trudne z kilku względów. Po pierwsze, olbrzymia różnorodność instytucjonalnych form religii w Ameryce nie została jeszcze dokładnie i systematycznie zbadana, chociaż przynajmniej te główne i najbardziej typowe formy, włączając w nie niektóre sekty, fascynujące socjologa z tych czy innych powodów, stały się przedmiotem badań. Po drugie, niektórym przeprowadzonym badaniom przyświecało wyraźne odchylenie pozytywistyczne. Trzecim i najważniejszym powodem jest unikatowa historia religijno-społeczna Ameryki. Z tego też głównie powodu zaleca się ostrożność przy całościowych charakterystykach religii kościelnej w Ameryce, szczególnie jeśli mają być one użyte do porównań z wynikami badań europejskich. Znaczna liczba procesów i okoliczności nie może być porównywana z historią społeczną Europy; na przykład brak przeszłości feudalnej i klasy chłopskiej, szczególny zespół warunków, zwany doświadczeniem pogranicza, zróżnicowana pod względem etnicznym i wyznaniowym, fala imigracji, pospieszne procesy urbanizacji i uprzemysłowienia, problem murzyński oraz bardzo wczesne powstanie dominującego światopoglądu i sposobu życia klasy średniej. Historia religijna USA obejmuje okoliczności w równym stopniu od siebie odrębne. Są to: okres purytański, wczesny rozdział kościoła od państwa, po którym nastąpił okres trwałych i szczególnie bliskich związków pomiędzy polityką i religią, okres ruchów odrodzeniowych, gwałtowny wysyp sekt i ich przekształcenie w wyznania.

Jeśli przegląda się wyniki badań nad religią kościelną w Ameryce na tle historycznym, jest zaskakujące, że wykazują one dużo podobieństwa do danych europejskich. Jest prawdą, że na pierwszy rzut oka to podobieństwo nie jest oczywiste. Wydaje się, że w Ameryce mniej ludzi jest zaangażowanych w religię kościelną niż w Europie, o ile porównanie to oprzeć na europejskiej koncepcji członkostwa nominalnego. Na odwrót, i niezależnie od przyjętych kryteriów, dane dotyczące uczestnictwa i zaangażowania są o wiele wyższe dla Stanów Zjednoczonych. Różnica ta jest szczególnie uderzająca w przypadku protestantyzmu, ponieważ katolickie współczynniki uczestnictwa również w Europie są stosunkowo wysokie.

Przy bliższym jednak przejrzeniu się widać, że te same ogólne czynniki determinują sytuowanie społeczne religii kościelnej, chociaż wskaźniki uczestnictwa mogą się różnić. Są one znów wyższe dla katolicyzmu niż protestantyzmu. Szczególnie jeśli, w tym ostatnim przypadku, bierze się pod uwagę raczej główne wyznania a nie niektóre małe sekty. I znowu można dostrzec różnice między miastem a wsią. Kontrast pomiędzy nimi charakteryzuje się bardziej złożonym wzorcem niż w Europie i nie jest taki uderzający, głównie ze względu na koncentrację katolików na terenie obrzeży wielkich metropolii. Różnice między mężczyznami a kobietami również przebiegają po tych samych liniach, z wyłączeniem jednak Żydów. Różnice te są także mniej ostro zaznaczone niż w Europie. Różnice w zaangażowaniu w religię kościelną według podziału pokoleniowego tylko w części powielają przykład Europy. W tym przypadku szereg czynników, a szczególnie wpływ dzieci uczęszczających do szkółek niedzielnych na swoich rodziców, najsilniej widoczny na przedmieściach, komplikuje podstawowy wzorec.

Żaden spójny obraz nie wyłania się z wyników badań nad zaangażowaniem w religię różnych grup zawodowych. W każdym bądź razie, otrzymane dane są zbyt ubogie, aby tworzyć przy ich pomocy jakiegokolwiek uogólnienia. Można w tym przypadku podejrzewać pewne odchylenia od europejskiego wzorca. Różnice pomiędzy klasami w odniesieniu do religii są tu słabiej zaznaczone niż w Europie. Może to częściowo wynikać z faktu, że różnice klasowe jako takie są słabiej zaznaczone i oczywiście mniej wyraźne, z wyjątkiem strukturalnego podobieństwa w stratyfikacji społecznej krajów zachodnioeuropejskich i Stanów Zjednoczonych. Chociaż główne Kościoły i denominacje są raczej zorientowane na klasę średnią, to nie ma relatywnie ostrego rozdziału pomiędzy kościelnie zorientowaną klasą średnią a akościelną klasą robotniczą. Nie jest to, oczywiście, zaskoczeniem, ponieważ klasa robotnicza przejmując, w sposób prawie niewidoczny, światopogląd, sposób życia i wzorce religijne od klas średnich w znacznie większym stopniu niż dzieje się to w Europie, choć i tam są pewne oznaki procesu *embourgeoisementu* europejskiej klasy robotniczej. Takie różnice wciąż istnieją przy naborze nowych członków Kościoła, a w przypadku uczestnictwa są nieczytelne poprzez typowo amerykańskie zróżnicowanie prestiżu pomiędzy wyznaniem. Różnice te uzewnętrzniają się w doborze członków po-

szczególnych wyznań. Co jednak istotne, różnice statusu w odniesieniu do przynależności do danego wyznania są zwykle bardzo przesadzone. W związku z tym, rozłam na ludność białą i czarną w protestanckich kościołach i zborach zasługuje na podkreślenie. Obserwacje te nie zachowują swej ważności dla jednej tylko warstwy społecznej; dla wiejskiego i miejskiego proletariatu (który to termin nie jest jednak rozumiany w sensie marksistowskim). Składa się on w dużej części z Murzynów, Portorykańczyków i Meksykanów. Warstwa ta jest prawie zupełnie niewidzialna społecznie i nie należy do żadnego kościoła. Nawet katolicyzm, którego wpływ na klasę robotniczą wydaje się być większy niż protestantyzmu, raczej stracił lub traci wpływ na tę warstwę. Jednakże warstwa ta nie jest częścią zorientowanej na klasę średnią populacji robotniczej, a te jej części, które nie mają związków z żadnym wyznaniem, są przyciągane przez sekty związane z protestantyzmem, ale marginalnie — zarówno ze względów teologicznych jak i w wyniku określonego nastawienia do reszty społeczeństwa.

Kościoły etniczne odgrywały znaczącą rolę w religijnej historii Ameryki. Dzisiaj, Kościoły etniczne ludności o europejskich korzeniach albo nie istnieją, albo straciły swe pierwszoplanowe znaczenie. Jedynie Kościoły związane z mniejszościami rasowymi trwają na scenie religijnej. Oczywiście, ich funkcja zależy od pozycji mniejszości w społeczeństwie amerykańskim.

Jednym z najważniejszych zjawisk w amerykańskiej religii kościelnej jest proces unifikacji doktrynalnej. Można bezpiecznie stwierdzić, że różnice doktrynalne w łonie protestantyzmu są praktycznie nieistotne dla członków głównych wyznań. Nawet dla duchownych tradycyjne różnice teologiczne wydają się tracić znaczenie. Bardziej istotne jest ciągle niwelowanie różnic pomiędzy katolicyzmem, protestantyzmem i judaizmem. Nie należy rozumieć tego procesu jako wyniku poważnego zbliżenia teologicznego. Co więcej, ciągle istnieje kilka obszarów silnego tarcia pomiędzy katolicyzmem a innymi wyznaniem, szczególnie jeśli chodzi o problemy społeczne. Nie ma jednak wątpliwości, że katolicyzm, protestantyzm i judaizm podlegają podobnym przekształceniom strukturalnym, tj. biurokratyzacji zgodnej z racjonalnymi zasadami biznesu oraz przystosowywaniu się do świeckiego sposobu życia. W wyniku historycznego związku pomiędzy tym sposobem życia a protestanckim etosem, przystosowanie protestantyzmu, jak widać to w jego

głównych nurtach, poszło, być może, dalej, niż w innych wyznaniach. Wydaje się jednak, iż różnica ta jest powierzchowna⁵. Trzeba powiedzieć, że pomimo tendencji do niwelowania różnic ideologicznych i zanikającego związku doktryny z przynależnością do wyznania, różnice społeczne w tradycjach protestantyzmu, katolicyzmu i judaizmu ciągle odgrywają jakąś rolę. Według niektórych badań, mogą one przetrwać bardzo długo dzięki endogamii. Sposób życia i baza społeczna dla niektórych głównych wymiarów subiektywnej identyfikacji w dalszym ciągu pozostają powiązane z subkulturami, wyznaczanymi przez religijne etykiety⁶.

Obserwacje te można podsumować w sposób następujący. Istnieją pewne aspekty religii kościelnej w Ameryce, które mają albo charakter unikatowy albo przynajmniej wyraźnie różny od europejskiego. Z jednym wyjątkiem stosunkowo wysoką przynależnością Amerykanów do religii kościelnej różnice wydają się mniej istotne niż podobieństwa. Korelacje różnych wskaźników przynależności do religii kościelnej ze zmiennymi demograficznymi i ekologicznymi jak również z systemami ról społecznych i statusu układają się według podobnego wzorca w wynikach badań w Europie i Ameryce. Wzorzec ten odzwierciedla społeczne umiejscowienie religii kościelnej w uprzemysłowionych krajach Zachodu. Jeśli uznamy te kraje za wzorcowe, to powyższy wzór imputuje wniosek, iż religia zorientowana kościelnie stała się marginesowym zjawiskiem we współczesnym społeczeństwie.

Wspomniane wyżej odchylenie od wzorca stanowi jednak poważną trudność. „Najnowocześniejszy” z omawianych krajów, Stany Zjednoczone, wykazują najwyższy stopień zaangażowania w religię kościelną. Aby sprawę jeszcze bardziej skomplikować, amerykańskie wysokie wskaźniki uczestnictwa w praktykach przedstawiają, według wszelkiego prawdopodobieństwa, istniejący od niedawna ruch w górę, a nie spadek z wyższego uprzednio poziomu. W świetle tych okoliczności jest rzeczą oczywistą, że nie można wypracować żadnej jednoliniowej i jednowyznaniowej teorii sekularyzacji we współczesnym społeczeństwie.

⁵ Por. Will Herberg, *Protestant, Catholic and Jew*, Doubleday, Garden City, 1955.

⁶ Por. Gerhard Lenski, *The Religions Factor*, Doubleday, Garden City, 1961.

Trudność ta jest trudnością pozorną. Aby ją pokonać, trzeba wziąć pod uwagę różnice w charakterze religii kościelnej w Europie i w Ameryce. W Europie religia kościelna nie przeszła radykalnych przekształceń wewnętrznych i objęła swym zasięgiem mniejszą część populacji. Ponieważ w dalszym ciągu reprezentowała i zapośredniczała tradycyjne uniwersum idei religijnych, jej baza społeczna skurczyła się do tej części ludności, która, co charakterystyczne, jest peryferyjna wobec struktur społeczeństwa modernistycznego: chłopstwa, resztek tradycyjnej burżuazji i drobnej burżuazji w łonie klas średnich. Warstwy te nie angażują się, już nie, albo jeszcze nie, w typowe procesy wytwórcze społeczeństw przemysłowych i miejskich⁷.

Z drugiej strony, w Stanach Zjednoczonych, religia kościelna ma szeroki rozkład w klasach średnich. Klasy średnie zaś, jako takie, są peryferyjne w nowoczesnym świecie. Tym niemniej, rozmieszczenie religii kościelnej w Ameryce nie jest odwróceniem kierunku ku „sekularyzacji”, czy, mówiąc inaczej, odrodzeniem tradycji religii kościelnej. Jest raczej wynikiem radykalnej zmiany wewnętrznej w amerykańskiej religii kościelnej. Zmiana ta polega na przyjęciu *świeckiej* wersji protestanckiego etosu przez kościoły, która nie wynika z jednomyślnej polityki, ale jest raczej efektem jedynej w swym rodzaju konstelacji różnych elementów amerykańskiej historii religijno-społecznej⁸.

Podczas gdy początkowo idee religijne odgrywały ważną rolę w kształtowaniu pojęcia American Dream, to dzisiaj świeckie idee American Dream przenikają religię kościelną. Kulturalne, społeczne i psychologiczne funkcje, które Kościoły pełnią na rzecz społeczeństwa amerykańskiego jako całości, jak również wobec grup społecznych, klas i jednostek, można uznać raczej za „świeckie” niż za „religijne”, według tradycyjnych określeń samych ko-

⁷ W sprawie interpretacji patrz: Friedrich Tenbruck, *Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft*, w: Goldschmidt, Greiner i Schelsky, wyd., op. cit., str. 122-132; por. również Reinhard Koester, *Die Kirchentreuen*, Enke, Stuttgart, 1959, szczególnie str. 108.

⁸ Studium, które śledzi symptomy tych zmian, zostało opracowane przez Louisa Schneidera i Sanforda M. Dornbuscha, *Popular Religion — Inspirational Books in America*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

ściołów⁹. Porównując europejskie i amerykańskie wyniki badań nad ulokowaniem społecznym religii kościelnej i uwzględniając różnice w charakterze religii kościelnej w społeczeństwie europejskim i amerykańskim, dochodźmy do wniosku, że tradycyjna religia kościelna została zepchnięta na margines „nowoczesnego” życia w Europie, podczas gdy w Ameryce stała się bardziej „nowoczesna” dzięki przejściu przez proces wewnętrznej sekularyzacji. Taka konkluzja wymaga dalszej interpretacji.

Konfiguracja znaczeniowa, która stanowi symboliczną rzeczywistość tradycyjnej religii kościelnej okazuje się być nie związana z kulturą współczesnego społeczeństwa przemysłowego. Jest rzeczą oczywistą przynajmniej, że internalizacja symbolicznej rzeczywistości tradycyjnej religii nie jest ani wymuszona ani, co typowe, faworyzowana przez strukturę współczesnego społeczeństwa. Już sam ten fakt wystarcza, aby wyjaśnić, dlaczego tradycyjna religia kościelna zeszła na margines współczesnego życia. Wyniki badań zaprzeczają odczuciu, że wyzwania otwarcie antykościelnych ideologii odgrywają istotną rolę. Jeśli Kościoły podtrzymują swe instytucjonalne roszczenie do reprezentowania i ustalania tradycyjnych religijnych uniwersów znaczeniowych, to udaje im się przetrwać głównie poprzez wiązanie się z grupami i warstwami społecznymi, które w dalszym ciągu są nakierowane ku wartościom minionego porządku społecznego. Jeśli, z drugiej strony, Kościoły dopasowują się do dominującej kultury współczesnego społeczeństwa przemysłowego, to muszą podjąć się funkcji jej legitymizacji. Przy wypełnieniu tej funkcji, uniwersum znaczeniowe, które kościoły tradycyjnie reprezentują, ma coraz mniejsze zastosowanie. Krótko mówiąc, tak zwany proces sekularyzacji zdecydowanie zmienił albo społeczne umiejscowienie religii kościelnej, albo jej wewnętrzne uniwersum znaczeniowe. Jak to zostało ujęte, może się okazać, iż te dwie alternatywy wzajemnie się wykluczają. Dzieje się tak jedynie dla hipotetycznych form ekstremalnych. W rzeczywistości, mniej radykalne przekształcenia zarówno umiejscowienia w społeczeństwie jak i uniwersów znaczeniowych religii kościelnej mogą występować łącznie.

⁹ Opis i interpretację tych funkcji można znaleźć u Petera Bergera, *The Noise of Solemn Assemblies*, Doubleday, Garden City, 1961.

Marginalność tradycyjnej religii kościelnej we współczesnym społeczeństwie prowokuje dwa odrębne, choć powiązane ze sobą, teoretyczne pytania, na które socjologia musi dać odpowiedź. Ponieważ oba odnoszą się do problemu sekularyzacji szeroko rozumianej, pożyteczniej będzie zadać je oddzielnie. Po pierwsze, należy wyodrębnić powody, które zepchnęły tradycyjną religię kościelną na obrzeża współczesnego społeczeństwa oraz wyjaśnić ten proces w sposób zgodny z teorią socjologiczną. Po drugie, trzeba się zapytać czy coś, co mogłoby być nazwane religią w myśl analizy socjologicznej, zastąpiło tradycyjną religię kościelną we współczesnym świecie.

Jest rzeczą oczywistą, że aż do chwili obecnej socjologia religii zajmowała się jedynie pierwszym pytaniem. Wcześniej już stwierdziliśmy, że socjologia religii znalazła się w kłopotliwym pod względem teoretycznym położeniu, gdy próbowała dać wytłumaczenie sekularyzacji. Wychodząc od przesłanki, że Kościół i religia były zasadniczo tym samym, wyniki badań socjologii religii doprowadziły do wniosku, że religia, rozumiana w najszerszym znaczeniu tego słowa, staje się marginalnym zjawiskiem we współczesnym społeczeństwie, aż wreszcie przestaje być religią. Logika takiej argumentacji wymaga znalezienia globalnych powodów takiej transformacji. Ponieważ nie musimy akceptować tej przesłanki, możemy uniknąć owego kłopotliwego położenia. Nie musimy szukać globalnych przyczyn odpowiedzialnych za los, jaki spotkał uniwersum znaczeniowe oparte na konkretnej instytucji historyczno-społecznej. Podczas gdy problem ten jest teoretycznie bardziej ograniczony, niż się powszechnie uważa, jest on, oczywiście, o wiele bardziej istotny, niż, na przykład, proces przemiany rodziny od rodziny wielopokoleniowej do jednopokoleniowej, przynajmniej, gdy proces ten rozpatruje się w izolacji. Co więcej, pytanie to jest, jak właśnie wskazaliśmy, połączone z innym, ważniejszym problemem, który zasługuje na dyskusję. Stąd następuje tu kilka obserwacji.

Poszukując przyczyn sekularyzacji, nie wystarczy odwołać się do uprzemysłowienia i urbanizacji, choć procesy te w sposób automatyczny podkopują wartości tradycyjnej religii kościelnej. Z drugiej strony, nie można trafnie interpretować spadku religijności kościelnej jako odwrotu przed historyczną falą obcych ideologii i systemów wartości, takich jak, na przykład, różne rodzaje „wiary” w nauce. Postulowanie, iż „wiara” ta jest w swej

istocie lepsza, nawet tylko ze względów pragmatycznych, jest z punktu widzenia socjologii zupełnie naiwne. O wiele bardziej spójne z ogólną teorią socjologiczną jest traktowanie industrializacji i urbanizacji jako specyficznych procesów społeczno-historycznych, które doprowadziły do wszechogarniających zmian w całej strukturze społecznej. Gdy tylko natura tych zmian zostanie lepiej poznana, będzie można dokładniej wyodrębnić towarzyszące im przekształcenia wzorca życia jednostki w społeczeństwie oraz zmniejszającą się rolę tradycyjnej religii kościelnej w wypełnianiu tego wzorca treściami znaczeniowymi. Często nie widzi się faktu, że związek między uprzemysłowieniem a sekularyzacją jest pośredni. Stąd też odpowiednie schematy wyjaśniające są albo zbyt wąsko strukturalne, wywodząc zmianę w jednej instytucji ze zmian w innej, przypuszczalnie bardziej „fundamentalnej”, lub pozostają ograniczone do historii idei, interpretując ten proces jako zastąpienie jednego systemu wartości przez inny, przypuszczalnie „silniejszy”.

Sugerując, że związek między uprzemysłowieniem a sekularyzacją nie jest bezpośredni, osiągamy odmienną perspektywę w widzeniu procesu. Wartości, które były początkowo instytucjonalizowane przez religię kościelną, nie stanowiły norm określonego systemu działania. Mówiąc inaczej, wartości będące początkowo podstawą religii kościelnej, nie były normami instytucjonalnymi, ale normami nadającymi znaczenie życiu indywidualnemu w jego totalności. Jako takie były one nadrzędne w stosunku do norm wszystkich instytucji determinujących zachowanie się jednostek w różnych sferach życia codziennego i obejmowały ich biografie. Uprzemysłowienie i urbanizacja były procesami, które wymuszały tendencję do instytucjonalnej specjalizacji. Ta, z kolei, nakierowana była do „uwalniania” norm różnych obszarów instytucjonalnych od wpływu wcześniej nałożonych wartości „religijnych”. Jak będziemy starali się dalej wykazać, znaczenie tych wartości dla jednostki spadało w miarę, gdy przystawały coraz mniej do jej działań ekonomicznych, politycznych czy jeszcze innych. Innymi słowy, rzeczywistość religijnego kosmosu zanikała proporcjonalnie do kurczącej się bazy społecznej, to znaczy wyspecjalizowanych instytucji religijnych. Normy, które początkowo były normami na całe życie, stały się normami częściowymi. Krótko mówiąc, degradację tradycyjnej religii kościelnej można widzieć jako konsekwencję kurczącej się odpowiedniości wartości zinstytucjonalizowanych, w religii

kościelnej, dla integracji i legitymizacji życia codziennego w nowoczesnym społeczeństwie.

Jeśli sugerowana odpowiedź na pierwsze pytanie, dotyczące problemu sekularyzacji, jest poprawna, jedno z zadań socjologii religii polega na wytłumaczeniu ograniczonej i zmodyfikowanej trwałości religii kościelnej we współczesnym świecie. To zadanie można traktować jako, przynajmniej częściowo, rozwiązane. Ostatnie ustalenia socjologii religii wskazują, jak już uprzednio stwierdziliśmy, że tradycyjna religia kościelna zaczęła być uzależniona coraz bardziej od grup i warstw społecznych, które są, w pewnym sensie, przeżytkami minionego porządku społecznego¹⁰.

Kurczenie się religii kościelnej jest jednak tylko jednym, i z punktu widzenia socjologii mniej interesującym, wymiarem zagadnienia sekularyzacji. Dla analizy współczesnego społeczeństwa ważniejsze jest inne pytanie. Jakie wartości dominują nad współczesną kulturą? Jaka jest podstawa społeczno-strukturalna tych wartości i jaka jest ich funkcja w życiu współczesnego człowieka? Socjologowi nie wystarczy trywializowanie poglądu, iż sekularyzacja ma związek z odwrotem religii przed atakiem materializmu, współczesnego pogaństwa itp.. Musi on raczej zapytać, czego dokonała sekularyzacja w pojmowaniu społecznie zobiektywizowanego kosmosu znaczeniowego. Przetrawanie tradycyjnych form religii kościelnej, nieobecność zinstytucjonalizowanego antykościół na Zachodzie oraz wszechobecne znaczenie chrześcijaństwa w kształtowaniu współczesnego świata zachodniego oddalają możliwość powstania nowej religii. Tę właśnie możliwość spróbujemy podnieść z poziomu czystej spekulacji do poziomu hipotezy roboczej w socjologicznej teorii religii.

¹⁰ Por. Tenbruck, op. cit.

Antropologiczne uwarunkowania religii

Łatwo zrozumieć, dlaczego religia jest powszechnie identyfikowana z jedną ze swych konkretnych form, tzn. z formą, w jakiej występuje w historii społeczeństwa Zachodu. W tej właśnie formie religia stała się imponującą, a jednocześnie bliską dla wielu pokoleń, rzeczywistością. Co ważniejsze, w tej postaci religia stała się przedmiotem wielu refleksji teologicznych i filozoficznych. Jednak, jeśli przyjmiemy takie oznaczenie, ostatnie ustalenia socjologii religii zmuszą nas do wiary, że religia jest w społeczności wyjątkowym zjawiskiem. Pogląd taki jest zgodny z teologią chrześcijańską, a szczególnie protestancką. Podział na religie „naturalne” i chrześcijaństwo przyporządkowuje te pierwsze do „świata”, podkreślając jednocześnie unikatowy charakter wiary chrześcijańskiej. Z powodów teologicznych, wiara chrześcijańska staje się antytezą społeczeństwa. Pogląd ten, oczywiście, najostrzej ujawnia się w teologii neoprawosławnej. Jeśli na chwilę pominiemy kontekst, w którym został sformułowany, to zauważymy, że różne dialektyczne i pozytywistyczne filozofie historii osiągają podobne stanowisko. Jeśli wziąć pod uwagę dane historyczne i etnologiczne, to pogodzą one szerszą bazę społeczną religii we wcześniejszych fazach a społeczeństwami znajdującymi się na wcześniejszym etapie „ewolucji społecznej”, nie pozostawiając wątpliwości co do ich wyjątkowego charakteru w społeczeństwie współczesnym. Tak jak różne pod innymi względami, stanowiska te dzielą wspólne przekonanie, iż wyłaniający się nowoczesny świat jest charakteryzowany przez brak religii lub przez cofnięcie się do religii „naturalnej”.

Pod wpływem konkretnej historycznej formy religii pojawiła się myląca ogólna definicja religii. Jest ona raczej substancjalna niż funkcjonalna. Powinno być czymś oczywistym, że to substancjalny charakter tej definicji

tłumaczy zadziwiające podobieństwa stanowisk, tak rozbieżnych w innych przypadkach. To prawda, że substancjalny charakter definicji sprzyja ocenom i oceny te różnią się mocno. Ale jest mało istotne, czy religia, określona w ten sposób, jest oceniana pozytywnie lub negatywnie, bez niedomówień, czy w sposób niejasny. Definicja ta z góry osądza zjawisko religii w sposób, który najlepiej opisać jako wąsko „etnocentryczny”. Niezależnie od teologicznych i filozoficznych zalet tych poglądów, oparte są one na definicji religii, która nie ma dla socjologii żadnej wartości.

Poprzez porównanie możemy stwierdzić, że obecnie nikt nie poddaje w wątpliwość faktu, iż zjawiska ekonomiczne lub polityczne są uniwersalnymi elementami życia społecznego, znajdowanymi pod postaciami, które trzeba odkryć i zanalizować, nawet w społeczeństwach, gdzie zjawiska ekonomiczne lub polityczne, porównywalne, na przykład, do gospodarki rynkowej lub państwa narodowego, nie istnieją. Trzeba je znajdować w społeczeństwach, gdzie nie ma w pełni ukształtowanych instytucji ekonomiczno-politycznych. Lecz zjawiska ekonomiczno-polityczne są w socjologii definiowane raczej przez kryteria funkcjonalne, a nie substancjalne. Niektóre trudności w socjologicznej teorii religii wynikają z faktu, iż religia takimi zagadnieniami nie zajmuje się. Gdy przyjmuje się substancjalną definicję religii, można oczywiście, z nadzieją lub ze strachem, zadać pytanie, czy religia jest lub czy się stała zjawiskiem wyjątkowym. Jeśli zastosujemy sugestię dostarczoną przez Durkheima (lub, przynajmniej, zawartą w jego pracach) i zdefiniujemy religię przy pomocy jej uniwersalnej funkcji społecznej, pytanie to przestaje mieć sens. Sugestia ta musi być sprecyzowana, aby mogła być użyteczna dla socjologicznej teorii religii. Wiązać się z tym będą pewne trudności, które jednak postaramy się pokonać. Jednak należy z pewnością stwierdzić tu jedno: funkcjonalna definicja religii unika zarówno zwykłego odchylenia ideologicznego jak i „etnocentrycznego” zawężenia formalnej definicji tego zjawiska.

Termin „funkcja” jest używany w zróżnicowanych znaczeniach, w zależności od dyscypliny zajmującej się człowiekiem. Dlatego też należy zacząć od sprecyzowania sensu, jaki przyjmuje w obecnej dyskusji. Nie trzeba podkreślać, że nie proponujemy tłumaczenia, jak to ma miejsce w funkcjonalizmie psychologicznym. Mało można by osiągnąć przez odkrycie, iż religia spełnia pewne wewnątrzpsychiczne funkcje, gdybyśmy najpierw nie

ustanowili, jako faktu społecznego, tego, co jest zdolne do pełnienia takich funkcji wobec jednostki. Wyprowadzenie religii z jakiegoś domniemanego wewnątrpsychicznego mechanizmu hipotetycznego *homo psychologicusa* byłoby całkowicie absurdalne. Konceptualne ramy funkcjonalizmu socjologicznego również nie dają odpowiedzi na nasze podstawowe pytanie. Możemy skłaniać się, być może, tu po schemat wyjaśniający w badaniach społeczeństw, które posiadają wyspecjalizowane instytucje religijne. Nie powinno się z góry wykluczać możliwości, iż analiza strukturalno-funkcjonalna mogłaby wyjaśnić relacje pomiędzy instytucjami ekonomicznymi, politycznymi i religijnymi w niektórych społeczeństwach. Niestety jednak, funkcjonalizm socjologiczny, reprezentowany dziś przez funkcjonalizm strukturalny, z góry zakłada to, co jest tutaj kwestionowane. Instytucje religijne nie są uniwersalne; zjawiska będące podstawą instytucji religijnych, albo inaczej mówiąc, spełniające analogiczne funkcje w stosunku do jednostki i porządku społecznego są, przypuszczalnie, uniwersalne. Stąd musimy uznać za problematyczne to, co funkcjonalizm socjologiczny uznaje za coś oczywistego. Jakie są ogólne warunki antropologiczne do powstania religii zinstytucjonalizowanej? Jaka rzeczywistość stanowi w niej fakt społeczny, nawet przed zinstytucjonalizowaniem? Jak jest konstytuowana zanim przyjmie jedną ze zmienionych historycznych form instytucji religijnych? Czy jest możliwe wyszczególnienie warunków, w jakich staje się ona instytucją?

Bibl. Jag.

Są to bardzo ogólne pytania. I, jak można od razu zauważyć, należy je rozpatrywać w stosunku do jeszcze ogólniejszych zagadnień teoretycznych. Znane nam formy religii, takie jak religia plemienna, kult przodków, kościół, sekta itd., są specyficznymi historycznymi instytucjonalizacjami symbolicznych uniwersów. Symboliczne uniwersa to społecznie zobiektywizowane systemy znaczeniowe, które odnoszą się, z jednej strony, do świata życia codziennego, a z drugiej, do świata, który jest doświadczany jako transcendentujący życie codzienne¹¹. Aby odpowiedzieć na nasze początkowe pyta-

¹¹ Analizą różnych uniwersów znaczeniowych oraz ich stosunkiem do podstawowej rzeczywistości życia codziennego zajmują się: Alfred Schütz, *Collected Papers*, t. I., Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, szczególnie cz. III: *On Multiple Realities*, str. 207-259 oraz *Symbol, Reality and Society*, str. 287-356.

nia, musimy stwierdzić, w jaki sposób symboliczne uniwersa w ogólności, a kosmos religijny w szczególności, są obiektywizowane społecznie. Takie jednak rozważania prowadzą wprost do ogólnych zagadnień teorii instytucji i socjologii wiedzy oraz, na końcu, wyprowadzają nas poza obręb właściwej teorii socjologicznej na obszary antropologii filozoficznej. W jaki sposób procesy subiektywne zostają zobiektywizowane w społeczeństwie? Jak przebiega instytucjonalizacja społecznie zobiektywizowanych zjawisk i jakie są jej funkcje? Jaki jest wpływ instytucjonalizacji i obiektywizacji (które wytworzyły rzeczywistość społeczną) na subiektywne procesy, w których zarówno instytucjonalizacja jak i obiektywizacja są zakorzenione?

Natychmiast trzeba przyznać, że niemożliwe jest odpowiednie przeanalizowanie tych ogólnych problemów w niniejszej pracy. Sposób rozumowania, przy pomocy którego będziemy próbowali odpowiedzieć na nasze początkowe pytania, wymaga, aby przynajmniej niektóre aspekty naszych ogólnych zagadnień zostały wyjaśnione. Będziemy próbowali tego dokonać na tyle, na ile pozwoli obecny kontekst¹².

Jak już powiedzieliśmy, symboliczne uniwersa to zobiektywizowane systemy znaczeniowe, które łączą doświadczenia życia codziennego do „transcendentnego” wymiaru rzeczywistości. Inne systemy znaczeniowe nie wychodzą poza świat życia codziennego, to znaczy nie zawierają odniesienia do „transcendencji”. Później trzeba będzie dokładnie omówić szczególne znaczenie symbolicznych uniwersów. Obecnie rozważmy wspólną jakość wszystkich systemów znaczeń: są one tworzone poprzez obiektywizację.

Obiektywizacje są produktami subiektywnych działań, które stają się dostępne jako części składowe wspólnego świata, zarówno dla ich twórców, jak i dla innych ludzi¹³. Podczas gdy wyrażenia są dostępne jedynie w sytuacjach kontaktu twarzą w twarz, obiektywizacje służą jako wskaźniki znaczeniowe poza obrębem takich ograniczeń jak czas czy miejsce. Obiektywizacje są zasadniczo społeczne. Ponieważ konstruowanie symbolicznych

¹² Systematyczne badania tych problemów zawarte są w: Peter Berger i Thomass Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, Garden City, 1966.

¹³ Por. Berger i Luckmann, op. cit., str. 33 i nast.

uniwersów jako systemów znaczeniowych następuje poprzez obiektywizację, jest rzeczą oczywistą, że nie można rozważać ich jako sumy wyizolowanych procesów subiektywnych. Co więcej, utrzymywanie symbolicznych uniwersów poprzez pokolenia i, co za tym idzie, ustanowienie ich kluczowym elementem tradycji społecznej, opiera się na procesach transmisji społecznej. Lecz twierdzenie, iż symboliczne uniwersa mają genezę społeczną, jest ważne w dodatkowym i bardziej podstawowym sensie. Obiektywizacja symbolicznego uniwersum jako systemu znaczeniowego zakłada określone znaczenia doświadczeń subiektywnych, które je tworzą. Ta cecha doświadczenia subiektywnego jest produktem procesów społecznych.

Oddzielnie rozpatrywane doświadczenie subiektywne jest ograniczone do samej rzeczywistości i pozbawione znaczenia. Znaczenie nie jest wrodzoną cechą procesów subiektywnych, ale jest im nadawane w czasie aktów interpretacyjnych. W akcie takim, proces subiektywny ujmowany jest retrospektywnie i umieszczany w schemacie interpretacyjnym. Takie znaczenie, które może być nałożone na aktualne doświadczenia, wywodzi się z wcześniejszych i ostatecznie zaakceptowanych aktów interpretacyjnych. Innymi słowy, znaczenie doświadczenia zależy, mówiąc dokładnie, od czyjś „za-trzymania się i przemyślenia”, to znaczy od aktów, przy pomocy których subiektywne procesy są umieszczane w schemacie interpretacyjnym. Schemat interpretacyjny musi być oddzielony od aktualnego doświadczenia. Jeśli można użyć tego terminu w najbardziej podstawowym sensie, to należy stwierdzić, iż schemat interpretacyjny wykracza poza aktualne doświadczenie.

Schematy interpretacyjne wynikają z osadzania się przeszłych doświadczeń. Związek pomiędzy doświadczeniem, jego znaczeniem i schematem interpretacyjnym jest wzajemny i dynamiczny. Znaczenie doświadczenia wynika ze stosunku aktualnych procesów do schematu interpretacyjnego. Odwrotnie, aktualne doświadczenia modyfikują schemat interpretacyjny. Sama możliwość osadzania się doświadczenia w schemacie, który jest oddzielony od konkretnego doświadczenia, opiera się na pewnej dozie niezależności. Taka niezależność nie może wynikać z prostej sukcesji wyodrębnionych procesów subiektywnych. Stąd prawdą jest, że autentycznie wyodrębniony proces subiektywny jest nie do pojęcia. Każde aktualne do-

świadczanie posiada czasowy horyzont doświadczeń przeszłych i antycypowanych¹⁴.

Fazowy charakter procesów subiektywnych może dostarczyć podstaw dla elementarnego schematu interpretacyjnego, przy pomocy którego aktualne, przeszłe i antycypowane doświadczenia są umiejscowione w stosunku do siebie w uświadomionych aktach. Jak wskazuje faza „zatrzymania się i pomyślenia”, akty te zakładają, że jednostka może odizolować się od terażniejszości i nieuchronności aktualnych doświadczeń skierowując się ku przeszłości lub antycypując przyszłe doświadczenia. Taka izolacja nie może być samodzielnie osiągnięta przez ludzki organizm. Organizmy są umieszczone w środowisku, posiadając odpowiednie wyposażenie w instynkt. Zachowanie się organizmu jest determinowane przez wzajemne oddziaływanie ze środowiskiem, przez instynkt i element uczenia się. Składniki powyższe są jednak niewystarczające, jeśli chodzi o wytłumaczenie ludzkiego zachowania, o ile biologiczne rozumienie środowiska naturalnego nie jest bezpodstawnie rozszerzone na „społeczeństwo” i „kulturę”, a koncepcja instynktu nie rozciąga się na niejasne pojęcia „popędów” i „potrzeb”. Organizm ludzki, rozpatrywany w ściśle biologicznej perspektywie, byłby jak gdyby spowity w natychmiastowość aktualnych doświadczeń. Mógłby czerpać wiedzę z przeszłych doświadczeń, ale doświadczenie nie mogłoby być osadzone w schematach interpretacyjnych. Innymi słowy, organizm ludzki nie mógłby się wyizolować samodzielnie z aktualnych doświadczeń i interpretować ich z punktu widzenia przeszłych doświadczeń. Nie mógłby też planować przyszłych zachowań, wybierając spośród alternatyw, ponieważ ten rodzaj postępowania zakładałby również izolację od „szkodliwej terażniejszości”. Pomimo posiadania ciała z „wnętrzem” izolowanym od środowiska i zdolnym do uczenia się w stopniu większym niż inne zwierzęta, ludzki organizm, rzucony z powrotem pomiędzy swe biologiczne podstawy, nie będzie posiadał tych wymiarów czasowych, w których aktualne doświadczenie mogłoby zyskać znaczenie. Nie będzie też miał odrębnej i pozostawiającej niezatarte wrażenie przeszłości ani też „otwartej” przyszłości z alternatywnym wybo-

¹⁴ Możemy się tu odwołać do Bergsonowskiej analizy *dure*, Williama Jamesa koncepcji strumienia świadomości oraz Husserla analizy tymczasowości.

rem działań, a jego życie nie będzie mogło rozwinąć się w spójny kształt na wzór biografii. W sumie, organizm ludzki nie może samodzielnie kreować znaczenia. Ujmując to inaczej, nie może rozwinąć się w indywidualną Jaźń.

Kierunek tych obserwacji powinien pokazać, że nie zajmujemy się tu filogenetycznym pytaniem o to, jak powstała „kultura”. Odpowiedź musiałaby wziąć pod uwagę szeroki zakres warunków biologicznych i fizjologicznych, na przykład ewolucję dłoni i postawy pionowej, specyficzne dokonania, takie jak „wynalezienie” narzędzi, jak również rekonstrukcję konkretnych form życia społecznego u człowieka prehistorycznego¹⁵.

W obecnym kontekście chcemy podkreślić, że indywidualizacja świadomości jest taką możliwością ludzkiego organizmu, która jest realizowana jedynie w procesach społecznych. Wracając do podstawowego kierunku naszego rozumowania, możemy powiedzieć, że procesy społeczne są podstawą do tej izolacji, którą się zakłada przy konstruowaniu schematów interpretacyjnych, „transcendentujących” strumień bezpośredniego doświadczenia. Obecnie będziemy musieli wykazać, dlaczego tak się dzieje¹⁶.

Izolacja od strumienia czyichś własnych doświadczeń wynika z udziału w doświadczeniach drugiego człowieka. To staje się możliwe w sytuacji kontaktu twarzą w twarz, w którym subiektywne procesy jednego partnera znajdują wyraz w wydarzeniach dziejących się we wspólnej przestrzeni i czasie, i dlatego mogą być obserwowane przez drugiego partnera. We wspólnej sytuacji subiektywne procesy obu partnerów są synchronizowane faza po fazie¹⁷. Szczególnie ważny dla naszych rozważań jest fakt, że udział w subiektywnych procesach drugiego człowieka odbywa się za pośrednictwem wydarzeń w czasie i przestrzeni. Udział zawiera interpretację tych

¹⁵ Por. Sherwood L. Washburn, wyd. *Social Life of Early Man*, Methuen, London, 1962.

¹⁶ Analiza ta jest oparta na psychologii społecznej George'a H. Meada (por. szczególnie jego *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago, 1934) oraz Charlesa H. Cooleya teorii socjalizacji (por. jego *Human Nature and Social Order*, wydanie przejrzone, New York, Scribner's, 1922, oraz *Social Organization*, New York, Scribner's, 1909).

¹⁷ Bardzo ważna analiza formalna sytuacji twarzą w twarz znajduje się w: Alfred Schütz, op. cit., tom II, 1964, szczególnie str. 23-33.

wydarzeń i oczywiście towarzyszy mu pewna doza izolacji. Dlatego początkowo stopień izolacji charakteryzuje dzielone z drugim człowiekiem doświadczenie i nie występuje w strumieniu własnych doświadczeń bezpośrednich. Sięgając dalej, wydarzenia, przy pomocy których subiektywne procesy drugiego człowieka są dzielone, są bardziej „obiektywne” niż własne doświadczenia „wewnętrzne”. Stąd, w sytuacji twarzą w twarz, doświadczenia z innym partnerem są zharmonizowane z własnymi aktualnymi doświadczeniami „wewnętrznymi”, lecz w pewnej od nich izolacji. Innymi słowy, są one interpretacjami tych doświadczeń z niezależnej perspektywy. W zsynchronizowanym strumieniu wspólnego doświadczenia te interpretacje z kolei uwidoczniają się i stają się dostępne dla pierwszego partnera. Przez to niezależne i quasi-obiektywne spojrzenie na jego własne doświadczenia również staje się ono dla niego dostępne. Podsumowując, podczas gdy izolacja od strumienia bezpośredniego doświadczenia nie może powstać autonomicznie, to może być „importowana” w formie „zewnętrznego” punktu widzenia. Człowiek zaczyna na siebie patrzeć oczyma drugiego człowieka. Jest to możliwe jedynie we wzajemnych procesach społecznych, przy sytuacji twarzą w twarz¹⁸.

Izolacja jest podstawą do budowy najbardziej podstawowej ramy interpretacyjnej dla przeszłych, teraźniejszych i przyszłych doświadczeń. Rama ta może mieścić cały wachlarz specyficznych i zróżnicowanych schematów interpretacyjnych. Gdy osiągnie się pewien pułap świadomości oraz odpowiadającą mu znajomość języka, to gotowe (tzn. społecznie wytworzone) schematy interpretacyjne można wprowadzić *en bloc*. Odwrotnie, izolacja, pierwotnie niemożliwa dla izolowanej jednostki, staje się istotnym wymiarem osobowej tożsamości i może się dokonywać poza i niezależnie od procesów społecznych. Co za tym idzie, jednostka teraz *potrafi* stwarzać znaczenie.

Innym ważnym wymiarem osobowej tożsamości jest integracja subiektywnych procesów pamięci i projekcji w przyszłość i w moralną jedność

¹⁸ Por. bardzo interesującą analizę Sartre'a, dotyczącą konstytucji tożsamości, która jednak nie podkreśla w pełni ważności procesów społecznych. Jean-Paul Sartre, *The Transcendence of the Ego*, The Noonday Press, New York, 1957, szczególnie fragmenty eksplikujące zdanie Rimbauda „Ja jest kim innym” na str. 97 i 98.

biografii. Tak jak izolacja ze strumienia bezpośredniego doświadczenia, również taka integracja ma swój społeczny początek. Podczas gdy izolację można prześledzić aż do struktury sytuacji twarzą w twarz, integracja musi być przyporządkowana ciągłości stosunków społecznych w życiu jednostki. W następstwie sytuacji twarzą w twarz oraz innych mniej bezpośrednich relacji obejmujących drugiego człowieka, jednostka spotyka świadków swoich przeszłych, a również potencjalnych świadków swych przyszłych, zachowań. Jednostce jest i będzie przypominana jej przeszłość. Być może zarzuci się jej działania, o których już zapomniała¹⁹.

Również jednostka musi antycypować zarzuty co do teraźniejszych zachowań. Subiektywne procesy pamiętania i antycypowania są utkane we wzór pamięci, który zawiera pamiętanie i antycypowanie innych jednostek. Procesy subiektywne stabilizują się, gdy stają się częścią takiego wzoru; biorą więc udział w „obiektywnej” rzeczywistości. Zachowania jednostki nie tylko są pamiętane, ale i oceniane przez innych, stają się sekwencją odrębnych i nieodwołalnych działań. Zachowanie jednostki staje się częścią „obiektywnej” i mozolnej rzeczywistości. Innymi słowy, doświadczenie subiektywne i indywidualne działania są zintegrowane, w trakcie ciągłych stosunków społecznych, w określoną i mniej lub bardziej spójną biografię, za którą odpowiada jednostka.

Rozważania powyższe można podsumować następująco. Izolacja od bezpośredniego doświadczenia wywodzi się z konfrontacji z innymi ludźmi w sytuacjach twarzą w twarz. Prowadzi ona do indywidualizacji świadomości i pozwala na konstruowanie schematów interpretacyjnych, a w końcu, systemów znaczeniowych. Izolacja od bezpośredniego doświadczenia znajduje swe dopełnienie w integracji przeszłości i przyszłości w określoną społecznie i moralnie relewantną biografię. Integracja ta powstaje w trakcie ciągłych stosunków społecznych i prowadzi do ukształtowania sumienia. Indywidualizacja dwu uzupełniających się aspektów Jaźni występuje w procesach społecznych. Organizm, będący w wyizolowaniu niczym innym jak odrębnym

¹⁹ Na temat społecznych wymiarów pamięci i czasu por. Maurice Halbwachsz, *Les Universitaires de France*, Paris, 1925, oraz *La Mémoire Collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

biegunem „nic nie znaczących” subiektywnych procesów, staje się Jaźnią poprzez wejście wraz z innymi do konstrukcji „obiektywnego” i moralnego uniwersum znaczeń. W ten sposób organizm transcendentuje swą naturę biologiczną.

Łączy się to z podstawowym sensem koncepcji religii, która transcendentowanie biologicznej natury organizmu ludzkiego traktuje jako zjawisko religijne. Jak próbowaliśmy wykazać, zjawisko to zależy od funkcjonalnego związku pomiędzy Jaźnią a społeczeństwem. Stąd możemy uznawać procesy społeczne, które prowadzą do powstania Jaźni, za procesy fundamentalnie religijne. Przypadkowo, pogląd ten nie czyni szkody etymologii tego terminu. Można wyrazić sprzeciw z teologicznego i „substancyjnego” punktu widzenia religii na pogląd, iż religia staje się zjawiskiem wszechogarniającym. My jednak sugerujemy nieuznawanie tego sprzeciwu. Transcendencja natury biologicznej *jest* uniwersalnym zjawiskiem gatunku ludzkiego. Inny rodzaj sprzeciwu należy brać poważniej pod uwagę. Można powiedzieć, że nazywanie religijnymi procesów prowadzących do utworzenia Jaźni pozwala, być może, uniknąć socjologicznej identyfikacji społeczeństwa z religią, ale nie dostarcza zarazem zestawu „obiektywnych” i instytucjonalnych form religii w społeczeństwie. Tu przyznajemy się do winy. Jak dotąd, analizy jedynie zidentyfikowały źródło, z którego rozchodzą się historycznie różnicowane społeczne formy religii. Bylibyśmy zadowoleni, gdyby się okazało, że był to pierwszy, niezbędny krok w socjologicznej teorii religii. Poprzez wykazanie religijnej jakości procesów społecznych, poprzez które świadomość i sumienie są indywiduowane, zidentyfikowaliśmy uniwersalne, aczkolwiek specyficznie antropologiczne, uwarunkowanie religii.

Społeczne formy religii

W socjologicznej teorii religii przyjęło się definiowanie pewnych idei, na przykład tych zajmujących się problemami „nadprzyrodzonymi”, jako religijnych i, następnie, nadawanie tej nazwy grupom i instytucjom zajmującym się kodyfikowaniem, utrzymywaniem i propagowaniem tychże idei. Taki skrót myślowy wydał się nam niedopuszczalnym pod względem teoretycznym. Aby go uniknąć, poczuliśmy się zobowiązani zacząć od wyodrębnienia uniwersalnych antropologicznych uwarunkowań religii przed zadaniem pytania o to, jak religia staje się odrębną częścią rzeczywistości społecznej, tzn. jak zostaje społecznie zobiektywizowana. Mając taki cel na uwadze, przedstawiliśmy krótko powstawanie systemu znaczeń jako takiego a zwłaszcza symbolicznego uniwersum. Odkryliśmy, że budowa systemów znaczeniowych opiera się na izolacji i interpretacji oraz że zjawiska te zakładają odpowiednio wzajemność sytuacji twarzą w twarz oraz ciągłość stosunków społecznych. Formalny opis struktury procesów społecznych, w których systemy znaczeniowe są zakorzenione, sprecyzował również warunki indywiduacji świadomości i sumienia. Taki formalny argument doprowadził nas do podobnie formalnego wniosku stwierdzającego, iż organizm staje się Jaźnią poprzez tworzenie wraz z innymi organizmami „obiektywnego i moralnego uniwersum znaczeniowego”. Powiedzieliśmy, że organizm transcendentuje swą naturę biologiczną poprzez wytworzenie Jaźni i uuliśmy się uprawnieni do nazywania tego procesu fundamentalnie religijnym.

Teraz musimy rozważyć ponownie słuszność tego wniosku. Ponieważ najpierw musieliśmy zająć się warunkami, w których systemy znaczeniowe mogły powstać, musieliśmy ograniczyć naszą analizę do tych elementów składowych procesów społecznych, w których mogą nastąpić indywiduacje

świadomości i sumienia, i skonstruowanie systemów znaczeń. W naszych rozważaniach musieliśmy pominąć historyczne pierwszeństwo systemów znaczeń w stosunku do jakiegokolwiek konkretnego organizmu ludzkiego.

Wniosek, do którego doprowadziła nas taka analiza formalna, jest dla tego słuszny jedynie na poziomie ogólnej dysputy antropologicznej. Musieliśmy ograniczyć naszą analizę czasowo do tego poziomu z oczywistych powodów. Historyczne istnienie systemów znaczeniowych jest wynikiem działań mających na celu konstruowanie uniwersów podejmowanych przez następujące po sobie pokolenia²⁰. Gdybyśmy zaczęli od twierdzenia, że uniwersa znaczeniowe są historycznie dane, nie uniknęlibyśmy niekończącej się regresji w naszej analizie. Uniknęliśmy jej jednak dzięki podaniu, po pierwsze, formalnego opisu warunków ogólnych, w jakich uniwersa znaczeniowe są budowane. Teraz już doszliśmy do punktu, w którym możemy porzucić nasze początkowe ograniczenie i zająć się w pełni faktem empirycznym, który dotąd był pomijany.

Empirycznie rzecz biorąc, organizmy ludzkie nie tworzą „obiektywnych” i moralnych uniwersów znaczeniowych od zera; są one im wrodzone. To oznacza, że organizmy ludzkie zwykle transcendentują swą naturę biologiczną poprzez internalizację historycznie danego uniwersum znaczeniowego, raczej niż poprzez tworzenie uniwersów. Sugeruje to dalej, iż organizm ludzki nie przeciwstawia się innym organizmom ludzkim; przeciwstawia się Jaźniom. Podczas gdy dotąd opisaliśmy strukturę formalną jedynie takich procesów społecznych, w których pojawia się Jaźń, obecnie musimy dodać, iż te procesy są zawsze wypełnione „zawartością”. Inaczej mówiąc, organizm ludzki staje się Jaźnią w określonych procesach socjalizacji. Procesy te wykazują poprzednio opisaną strukturę formalną *oraz* doprowadzają swym pośrednictwem, empirycznie rzecz biorąc, do historycznego porządku społecznego. Sugerowaliśmy uprzednio, że transcendencia biologicznej natury organizmów ludzkich jest zasadniczo procesem religijnym. Możemy kontynuować ten tok rozumowania mówiąc, że socjalizacja, jako określony proces, w którym taka transcendencia zostaje osiągnięta, jest zasadniczo religijna. Opiera się ona na uniwersalnym antropologicznym warunku religii, indywi-

²⁰ Por. Berger i Luckmann, op. cit., str. 85-118.

duacji świadomości i sumienia w procesach społecznych, oraz jest aktualizowana w internalizacji konfiguracji znaczeniowych, leżących u podstaw historycznego porządku społecznego. Nazwiemy tę konfigurację znaczeniową światopoglądem.

Światopogląd transcendentuje jednostkę na kilka sposobów. Jest to rzeczywistość historyczna, która poprzedza indywiduację świadomości i sumienia każdego organizmu. Po internalizacji staje się subiektywną rzeczywistością dla jednostki i wyznacza dla niej zakres znaczącego i potencjalnie znaczącego doświadczenia. Przez to określa orientację jednostki w świecie i wywiera wpływ na jej postępowanie, które jest tak głębokie jak się z góry zakłada, i przez to niezauważalne. Dodatkowo, światopogląd wywiera pośredni i „zewnątrzny” wpływ na zachowanie jednostki poprzez instytucjonalne i nieinstytucjonalne środki kontroli społecznej, które odzwierciedlają porządek społeczny i tworzącą go konfigurację znaczeniową. Co za tym idzie, światopogląd jest obiektywną i historyczną (transcendentną) jak również subiektywną (immanentną) rzeczywistością dla jednostki.

W pewnych okolicznościach światopogląd może osiągnąć wyższy poziom transcendencji. Ponieważ porządek społeczny jest pojmowany jako coś ważnego i obowiązującego niezależnie od osoby, miejsca i sytuacji, może być on rozumiany jako manifestacja transcendentnego i uniwersalnego porządku, jako *kosmion* odzwierciedlający kosmos²¹. Można dodać, że procedura, za pomocą której światopogląd otrzymuje status uniwersalności a transcendencja porządku społecznego jest wyraźnie artykułowana, służy zwykle jako bardzo istotny mechanizm w procesie legitymizacji ustalonego porządku społecznego²².

Sam fakt, że światopogląd jest społecznie zobiektywizowaną rzeczywistością historyczną, wyjaśnia jego kluczową funkcję wobec jednostki. Zamiast konstruowania elementarnego systemu znaczeń, jednostka posługuje się całymi zasobami znaczenia. Światopogląd, jako wynik działań budujących uniwersa znaczeniowe poszczególnych pokoleń, jest o wiele bogatszy

²¹ Por. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, szczególnie str. 27.

²² Por. Berger i Luckmann, op. cit., szczególnie str. 85-96.

i bardziej zróżnicowany aniżeli schematy interpretacyjne, które mogą być tworzone od początku przez jednostki. Jego stabilność, jako społecznie zobiektywizowanej rzeczywistości, jest o wiele większa niż stabilność indywidualnych strumieni świadomości. Światopogląd, jako transcendentne moralne uniwersum, ma charakter obligatoryjny, którego nie można aproksymować w bezpośrednim kontekście stosunków społecznych.

Egzystencja jednostki wywodzi swe znaczenie od transcendentnego światopoglądu. Stabilność tego ostatniego umożliwia jednostce ująć sekwencję pierwotnie oddzielonych sytuacji w istotną całość biograficzną. Światopogląd, jako historyczna matryca znaczeniowa, spina życie jednostki i życie pokoleń. Możemy w sumie powiedzieć, że historyczne pierwszeństwo światopoglądu dostarcza empirycznej podstawy dla „pomyślnej” transcendencji natury biologicznej przez ludzkie organizmy, izolując te ostatnie od ich bezpośredniego kontekstu życiowego i integrując je, jako osoby, z kontekstem tradycji znaczeń. Stąd można konkludować, że światopogląd, jako „obiektywna” i historycznie społeczna rzeczywistość, spełnia zasadniczo religijną funkcję i definiuje ją jako *elementarną formę społeczną religii*. Taka społeczna forma jest uniwersalną w ludzkim społeczeństwie.

Światopogląd jest wszechobejmującym systemem znaczeniowym, w którym społecznie istotne kategorie czasu, przestrzeni, przyczynowości i celu są podporządkowane bardziej konkretnym schematom interpretacyjnym, w których z kolei rzeczywistość jest podzielona na odcinki, a odcinki te mają określone związki ze sobą. Innymi słowy, światopogląd zawiera „naturalną” logikę oraz „naturalną” taksonomię. Trzeba też zaznaczyć, iż zarówno logika jak i taksonomia mają wymiar pragmatyczny i moralny. Mówimy, że logika i taksonomia zawarte w światopoglądzie są „naturalne”, ponieważ są przyjmowane bez zastrzeżeń i traktowane jako takie całościowo. Jedynie poszczególne elementy, szczególnie te zawarte w obszarach taksonomii, mogą stać się wątpliwymi w trakcie życia jednostki. Jak długo istnieją struktury społeczne i porządek społeczny, tak długo logika przynajmniej może przeżyć przemijanie pokoleń. W zastałych jednak społeczeństwach, nie tylko logika, ale i taksonomia okazują się trwałe i mocne.

W związku z tymi obserwacjami trzeba podkreślić, że socjalizacja polega na internalizacji światopoglądu jako wszechogarniającej konfiguracji

znaczeniowej. Poznanie konkretnych elementów zawartości jest oczywiście, częścią procesu, i to częścią, która może być rozumiana jako świadome postępowanie. Z drugiej strony, internalizacja wszechogarniającej konfiguracji znaczeniowej, chociaż obejmuje zdobywanie konkretnych elementów zawartości, nie jest świadoma w tym samym sensie. Może być ona postrzegana jedynie jako tworzenie indywidualnego „styku” myślenia i działania, który jest relatywnie niezależny od konkretnych charakterystyk danej sytuacji i który może być jedynie łączony z „charakterem” osoby.

Światopogląd jest obiektywizowany w społeczeństwie na różne sposoby. Niektóre społecznie aprobowane i istotne sposoby orientacji w przyrodzie i społeczeństwie manifestują się poprzez stylizowane formy ruchu, gestu i wyrazu, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie. Niektóre społecznie istotne idee i wartości moralne są przedstawiane poprzez różnego typu symbole, na przykład sztandary, obrazy czy totemy. Jednak najważniejszą formą, w której światopogląd jest obiektywizowany społecznie, jest język. Zanim wykażemy, dlaczego tak jest, jedna uwaga na temat związku światopoglądu z językiem.

Na początek, można ulec pokusie pojmowania struktury społecznej w całości jako obiektywizacji światopoglądu. Struktura społeczna jako system przedstawień, jest rzeczywiście ukierunkowana przez światopogląd. Ale przedstawienia są aktami jednostek i nie należy pomijać faktu, iż opierają się one bezpośrednio na podłożu „bezznaczeniowych” procesów fizjologicznych, potrzeb biologicznych itd. Z drugiej strony, przedstawienia są determinowane bezpośrednio lub pośrednio przez kontrolę instytucjonalną. Pomimo faktu, iż kontrola instytucjonalna jest pewnego rodzaju odbiciem konfiguracji znaczeń leżącej u podstaw światopoglądu, nie można ignorować faktu, iż normy mogą być i są narzucane niezależnie od tego, co jest subiektywnie znaczące dla jednostki. Dlatego też byłoby to zarówno nieprecyzyjne jak i mylące, gdyby rozpatrywać strukturę społeczną jako „bezpośrednią” obiektywizację światopoglądu. Światopogląd pozostaje w dialektycznym związku ze strukturą społeczną. Bierze swój początek w takich ludzkich działaniach, które przynajmniej częściowo są zinstytucjonalizowane. Jest przekazywany z pokolenia na pokolenie w procesach, które także są przynajmniej częściowo zależne od instytucji. I odwrotnie, dokonania i instytucje są uzależnione od ciągłej internalizacji światopoglądu.

Stwierdziliśmy, że najważniejszą obiektywizację światopoglądu można znaleźć w języku. Język zawiera najpowszechniejszy i jednocześnie najbardziej zróżnicowany system interpretacyjny. W zasadzie system ten może być zinternalizowany przez każdego członka społeczeństwa i doświadczenia wszystkich członków mogą zostać w nim potencjalnie umieszczone. Logika i taksonomia, zawarte w światopoglądzie, są stabilizowane w składni i strukturze sematycznej języka. Dlatego jest rzeczą oczywistą, że w analizie funkcji obiektywizującej języka, jego poziomy semantyczne i syntaktyczne mają bardziej bezpośrednie konsekwencje niż fonologia. Jest to tym bardziej oczywiste, że to właśnie ucieleśnienie sensu przez dźwięk ustala i stabilizuje schematy interpretacyjne, powodując ich ciągłą i powszechną dostępność.

Stwierdziliśmy wcześniej, że socjalizacja polega, dokładnie rzecz biorąc, na uczeniu się konkretnych elementów zawartości i że są one jedynie częścią w procesie internalizacji wszechogarniającej konfiguracji znaczeń. Analogicznie rzecz biorąc, uczenie się konkretnych elementów językowych, będące podstawą oraz jedynym bezpośrednio obserwowalnym i świadomym procesem, jest podporządkowane internalizacji tego, co możemy nazwać, przyjmując koncepcję Wilhelma von Humboldta, wewnętrzną formą języka²³.

Wyraźne prawa i kodyfikacje, odpowiadające mniej więcej temu, co w lingwistyce nazywane jest "fenotypami", to oczywiście, obiektywizacja sensu stricto. Przynajmniej równie ważne są kontekstualne elementy w lingwistycznej analizie rzeczywistości, tzw. „kryptotypy”. Te wyraźne i kontek-

²³ Por. Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Werke, Tom III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1953, str. 463-473. Warto odnotować, że Humboldt był wyraźnie świadom obiektywnego i obiektywizującego charakteru języka: „W tym samym czasie, każdy język ma rzeczywiście wewnętrzny charakter, istnieje równocześnie jako niezależny i zewnętrzny czynnik, który nakłada ograniczenia na człowieka” (op. cit., str. 392, przekład autora). Socjologa musi uderzyć fakt, iż to twierdzenie o języku wylicza kryteria, przy pomocy których Durkheim, w swych *Rules of the Sociological Method*, o wiele później zdefiniował fakt społeczny.

kstualne elementy razem wzięte stanowią wewnętrzną formę języka, o którym można powiedzieć, że stanowi rozumowy model wszechświata²⁴.

Gdy jednostka uczy się swego języka ojczystego i internalizuje jego formę wewnętrzną, to przyjmuje „naturalną” logikę i taksonomię historycznego światopoglądu. Światopogląd, jako rezerwuar gotowych rozwiązań i jako matryca procedur rozwiązywania problemów, rutynizuje i stabilizuje u jednostki pamięć, myślenie, zachowanie i percepcję w sposób, który jest niepojmowalny bez pośrednictwa języka. Poprzez język światopogląd służy jednostce jako źródło znaczeń, ciągle dostępne zarówno dla niej samej, jak i dla społeczeństwa.

Zdefiniowaliśmy światopogląd jako elementarną społeczną formę religii. Definicja ta opiera się na dwu założeniach, które próbowaliśmy ustalić w powyższej analizie. Jedno to, że światopogląd wykonuje zasadniczo religijną funkcję, a drugie, że jest częścią społecznie zobiektywizowanej rzeczywistości. Należy jednak wyjaśnić jeden problem, który może się nasunąć po przeczytaniu tej definicji.

Światopogląd, jako wszechogarniający system znaczeniowy, zawiera typizacje, schematy interpretacyjne oraz wzorce postępowania na różnych poziomach uniwersalności. Te na poziomach niższych odnoszą się do spraw rutynowych i problemów życia codziennego (że *zachodni wiatr przynosi burzę*, lub, że *nie należy jeść surowej wieprzowiny*). Gdy się im przyjrzyć, wydają się zbyt banalne, aby zasługiwały na miano „religijnych”. Ale nasza analiza, przynajmniej aż do tego miejsca, nie sugeruje, aby jakkolwiek pojedynczy element światopoglądu, banalny czy nie, był „religijny”. Żaden

²⁴ Z całej ogromnej i ciągle rosnącej literatury na ten temat odwołujemy się jedynie, obok Humboldta, do Benjamin Lee Whorfa, *Language, Thought and Reality. The Technology*, Wiley and Chapman Hall, New York and London, 1956, (wydanie polskie: *Język, myśl i rzeczywistość*, PIW, Warszawa, 1982) szczególnie do eseju „Language and Logic”, str. 233-246, bez chęci wdawania się w dyskusję na temat ważności hipotezy o „determinizmie” lingwistycznym (por. Harry Hoijer, wyd., *Language in Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 1954). Jeśli chodzi o ogólne zagadnienia socjologii języka, patrz: Thomas Luckmann, *Die Soziologie der Sprache*, w: René König, wyd., *Handbuch der Empirischen Sozialforschung*, tom II, Enke, Stuttgart, 1966.

pojedynczy schemat interpretacyjny nie wykonuje funkcji religijnej. To raczej światopogląd jako całość, jako jednolita matryca znaczeniowa, dostarcza historycznego kontekstu, wewnątrz którego organizmy ludzkie tworzą tożsamość, by następnie transcendentować naturę biologiczną.

Wydaje się zatem słuszne wyrażnie odwołać się do definicji światopoglądu jako społecznej formy religii i stwierdzić, że jest on zarówno elementarny jak i *nieokreślony*. Być może nie trzeba wskazywać, że ta nieokreślona cecha światopoglądu, traktowanego jako społeczna forma religii, jest związana z inną, uprzednio już wspomnianą, okolicznością. Światopogląd jest uniwersalny w społeczności ludzkiej, i nie ma specjalnej bądź odrębnej podbudy instytucjonalnej. Pozostaje raczej w dialektycznym związku ze strukturą społeczną jako całością. Chociaż z pewnością należało ustanowić funkcję religijną i społeczną „obiektywność” światopoglądu, socjologiczna teoria religii, zainteresowana specyficznymi formami religii w społeczeństwie, nie może spocząć na laurach. Dlatego też musimy zacząć pytać o to, jakie dodatkowe i dokładnie określone formy może przyjąć religia w społeczeństwie oraz jak takie formy mają być wyprowadzone z podstawowej i nieokreślonej obiektywizacji religii w światopoglądzie.

Chociaż właśnie stwierdziliśmy, że światopogląd jako całość spełnia funkcję religijną oraz, że żaden pojedynczy element światopoglądu nie może być uznany za religijny, musimy to stwierdzenie zmodyfikować. Można wyodrębnić w światopoglądzie dziedzinę znaczenia, która zasługuje na miano religijnej. Dziedzina ta składa się z symboli, które reprezentują zasadniczą „strukturalną” cechę światopoglądu jako całości, mianowicie jego wewnętrzną hierarchię ważności. Faktem jest, że dziedzina ta oznacza funkcję religijną światopoglądu jako całości i dzięki temu może być nazwana religijną.

Typizacje, schematy interpretacyjne i modele zachowania zawarte w światopoglądzie nie są abstrakcyjnymi i wyizolowanymi jednostkami znaczenia. Są ułożone w hierarchię ważności. Z formalnego punktu widzenia, taki hierarchiczny układ znaczeniowy jest podstawową „strukturalną” cechą światopoglądu. Konkretny układ elementów w historycznym światopoglądzie jest jednak charakterystyką odróżniającą go empirycznie od innych historycznych światopoglądów. Niezwykle bogactwo przemian znaczeniowych oraz

historyczna różnorodność hierarchii ważności wyklucza szczegółową analizę. Będziemy musieli się ograniczyć do formalnego zarysu rozumowania, ilustrując je raczej niż systematycznie dokumentując przy pomocy przypadkowo wybranych przykładów.

Najniższy poziom światopoglądu zawiera typizacje konkretnych przedmiotów i wydarzeń z życia codziennego (drzewa, kamienie, psy, chodzenie, bieganie, jedzenie, zieleń, spacer itp.). Typizacje te są stosowane rutynowo, w spokojnej atmosferze i w trakcie bezproblemowych doświadczeń. Choć pomagają one w formułowaniu takich doświadczeń, nie dodają do nich niczego istotnego. Schematy interpretacyjne i normy zachowań na następnym, wyższym poziomie są oparte na typizacjach poziomu pierwszego, ale dodatkowo zawierają istotne elementy pragmatycznej i „moralnej” oceny (jak, na przykład: *kukurydza nie rośnie tam, gdzie aloes; wieprzowina jest gorszym mięsem; nie powinno być małżeństw między kuzynami; dajemy kwiaty pani domu, gdy proszą nas na kolację*). Takie schematy i normy są również stosowane w traktowanych jako oczywiste procesach orientacji w życiu codziennym, ale uzyskują pewne znaczenie, które wykracza „poza” doświadczenie jednostki, oraz są zdolne funkcjonować jako „motywy”. Temu poziomowi są podporządkowane bardziej ogólne schematy interpretacyjne i modele zachowania, które odnotowują moralnie istotny tok myślenia i zachowania na tle problematycznych alternatyw (takich jak: *kto rano wstaje, temu Pan Bóg daje; prawdziwy żołnierz nie krzywi się z bólu; prawdziwa dama nie pali w miejscach publicznych*). Stosowanie tych modeli i schematów interpretacyjnych w konkretnych przypadkach zależy od elementu refleksji, nawet najmniejszego, i z zasady towarzyszy im subiektywne uświadomienie ich moralnego znaczenia. Schematy te i modele są ściśle powiązane z ocenami i przepisami formułowanymi pod postacią wszechogarniających kategorii biograficznych (takich jak: *żył i umarł jako mężczyzna*). Są one z kolei związane z nadrzędnym poziomami interpretacyjnym, odnoszącym się do społecznych i historycznych całości (takich jak: *sprawiedliwy porządek społeczny czy rodzina bobrów*), które roszczą sobie prawo do oceny zachowania jednostki.

Stąd też, przechodząc od niższych poziomów znaczeniowych w światopoglądzie do wyższych, daje się zauważyć spadek powszechnej znanej

i zróżnicowanej konkretności, której towarzyszy bezmyślna rutyna, oraz wzrost ogólnie obowiązujących modeli, których konkretne zastosowanie wymaga pewnego „wyboru”. Taka złożona hierarchia ważności jest „strukturalną” cechą światopoglądu. Jak już wskazywaliśmy uprzednio, jest ona zdolna do artykulacji. Artykulacja ta musi być pośrednia; hierarchia znaczeniowa leżąca u podstaw światopoglądu jako całości wyraża się poprzez *specyficzne* przedstawienia. Przedstawienia te w sposób ukryty oznaczają *globalny sens* światopoglądu, ale wyraźnie odnoszą się do odległego poziomu rzeczywistości, poziomu na którym mieści się ostateczne znaczenie. Stąd „strukturalna” cecha światopoglądu staje się częścią jego „zawartości”.

Czynności życia codziennego „mają sens” w zhierarchizowanych biograficznych, społecznych i historycznych warstwach znaczeniowych. Życie codzienne jest rozumiane jako podległe poziomom znaczeniowym, które wykraczają poza zwykłe życie. Czynności życia codziennego są częścią znajomego świata. To jest świat, który poddaje się zwykłemu działaniu. Jego „rzeczywistość” może być ogarnięta zwykłymi zmysłami zwykłych ludzi. „Rzeczywistość” świata życia codziennego jest konkretna, bezproblemowa i, jak to można powiedzieć, „świecka”. Warstwy ważności, do których ostatecznie odwołuje się życie codzienne, nie są ani konkretne ani bezproblemowe. Ich „rzeczywistość” jest manifestowana na różne sposoby, które są tylko częściowo dostępne dla zwykłych ludzi. Taką „rzeczywistością” nie można się zajmować rutynowo, w istocie jest poza kontrolą zwykłych ludzi. Dziedzina transcendentująca świat życia codziennego jest doświadczana jako „inna” i tajemnicza. O ile charakterystyczną jakością życia codziennego jest jego „świeckość”, to jakością definiującą sferę transcendentną jest jego „świętość”.

Związek pomiędzy światem życia codziennego a sferą świętą jest związkiem pośrednim. Wiele zhierarchizowanych warstw znaczeniowych pośredniczy pomiędzy banalnymi i „świeckimi” rutynami a „ostatecznym” znaczeniem biografii, tradycją społeczną itd. Jest jeszcze inny rodzaj doświadczenia, który wynika z załamania się rutyny życia codziennego. Rozciąga się od bezradności wobec zwykłych wydarzeń aż po śmierć i zwykle towarzyszy mu trwoga lub ekstaza, albo też mieszanina obu stanów. Doświadczenia tego rodzaju są rozumiane z zasady jako bezpośrednie manifestacje rzeczywistości

sfery świętej. Stąd zarówno ostateczne znaczenie życia codziennego i znaczenie nadzwyczajnych doświadczeń są umieszczone w tej „innej” i „świętej” dziedzinie rzeczywistości.

Podczas gdy obie te sfery skłaniają się ku polaryzacji, jest rzeczą naturalną, że są rozumiane jako spokrewnione w pewien sposób. Pokrewieństwo to rozciąga się od stosunkowo wysokiego stopnia segregacji pomiędzy świeckim światem i świętym kosmosem, aż do wysokiego stopnia wzajemnego przenikania się. Animizm, totemizm i eschatologia to jedne z bardziej typowych systematycznych wytworów tej relacji.

Ponieważ święty kosmos manifestuje się w świeckim świecie w jakiejś formie, nie jest wielką przeszkodą przedstawienie sfery transcendencji w świecie życia codziennego. Przedstawienie to jednak zależy od „ograniczonych” obiektywnych możliwości wyrazu, charakteryzujących świat profanum. Z tego wynika tendencja do traktowania tego rodzaju ekspresji za „ostatecznie” nieodpowiednią. Znowu dochodzi się do całej gamy mniej lub bardziej systematycznych stanowisk w tej kwestii; rozciągających się od stwierdzenia, że święty kosmos manifestuje się w konkretnych i widocznych enklawach świeckiego świata aż do wysublimowanych teorii o roli, którą język, obrazy itd., spełniają w wyrażaniu „niewyraźnego”.

Musimy teraz ocenić twierdzenie, że artykulacja świętego kosmosu zależy od możliwości zwykłej ekspresji. Jest to ważne w sensie czysto formalnym: święty kosmos jest, oczywiście, obiektywizowany społecznie przy pomocy tych samych środków, za pomocą których jest obiektywizowany światopogląd jako całość, tzn. w działaniach, wizerunkach i języku. Formalnie rzecz biorąc, rytuały to działania, święte obrazy to wizerunki, boskie imiona to słowa. Ale różnica istnieje. Działania, takie jak sposób jedzenia czy procedura sadzenia roślin, rzeczywiście ucieleśniają aspekt światopoglądu. Znaczenie takich działań jest jednak po pierwsze i przede wszystkim pragmatyczne. Mają one cel w kontekście życia codziennego, ale jedynie pośrednio są zintegrowane z wyższymi poziomami ważności. Z kolei akty rytualne, które ucieleśniają element świętego kosmosu są, mówiąc wprost, bez znaczenia w bezpośrednim kontekście życia codziennego. Ich cel odnosi się bezpośrednio do świętego kosmosu. Ofiary, rytuały przejścia, pogrzebowe i tym podobne reprezentują ostateczne znaczenie, bez którego

możemy określać pośrednie poziomy przekładu na świecki kontekst codziennych działań. *Mutatis mutandis*, odnosi się także do języka, tego najważniejszego środka obiektywizacji światopoglądu jako takiego, jak również świętego kosmosu. Tworzenie schematów interpretacyjnych i modeli zachowania w życiu codziennym zależy, w pierwszym rzędzie, od bezpośredniej funkcji odniesienia języka. Lingwistyczne przedstawienie świętego kosmosu polega na tym, co możemy nazwać symbolicznym potencjałem języka, objawiającym się w personifikacji wydarzeń, tworzeniu boskich imion, budowaniu „odmiennych” rzeczywistości przy pomocy metaforycznych przeniesień itd.²⁵ W odróżnieniu od potocznego, symbolicznemu używaniu języka towarzyszy zwykle element ekstazy i często prowadzi ku teorii inspiracji.

Podsumowując, język łączy się z aktami rytualnymi i obrazami w przedstawianiu świętego kosmosu. Najbardziej znane zobjektywizowane cechy takiego kosmosu to święty kalendarz, święta topografia oraz rytualne dekrety świętej tradycji grup społecznych, jak również akty rytualne, nadające święte znaczenia biografiom jednostek. Inne wytwory świętego kosmosu mogą przyjąć formę raczej tematycznie specyficznej kondensacji krytycznych problemów życia społecznego i indywidualnego w tańcu, eposie czy dramacie.

Ucieleśnienia świętego kosmosu, które będziemy nazywali religijnymi wyobrażeniami, nadają sens życiu jednostki. Autorytet wyobrażenia religijnego nie może wywodzić się z zawartości danego świętego tematu, ujmowanego w wyizolowaniu. Opiera się on na hierarchii ważności światopoglądu jako całości, i ostatecznie, na jego transcendentnej jakości. Integrująca funkcja światopoglądu jako całości jest spełniana w konkretnych procesach socjalizacji przez określone wyobrażenia religijne. Efektywność konkretnych tematów religijnych przy kształtowaniu świadomości indywidualnej i przy

²⁵ Por., na przykład, Bruno Shell, *Die Entdeckung des Geistes; Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Claasen, Hamburg, 1955, szczególnie str. 17-42 oraz T.B.L. Webster, *Language and Thought in Early Greece*, w: *Memoirs and Preceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, tom 94, Sesja 1952-53, srt. 1-22.

nadawaniu znaczenia indywidualnym biografiom nie wynika jednak z historycznie zmiennej zawartości tematów, ale z hierarchii ważności, którą te tematy pośrednio reprezentują. Wyraźnie zaznaczona transcendencja świętego kosmosu w stosunku do świata życia codziennego oznacza transcendencję społecznie wytworzonego światopoglądu w stosunku do subiektywnego strumienia świadomości. Co za tym idzie, specyficzne tematy religijne w procesie socjalizacji oznaczają socjalizację jako ogólny proces indywiduacji religijnej.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że hierarchia ważności, charakteryzująca światopogląd jako całość i będąca podstawą funkcji religijnej światopoglądu, jest wyraźna w odrębnej, nadrzędnej warstwie znaczeniowej w ramach światopoglądu. Przy pomocy symbolicznych wyobrażeń warstwa ta odnosi się w sposób wyraźny do sfery rzeczywistości, która jest oddzielona od świata życia codziennego. Ta sfera może być nazwana świętym kosmosem, a symbole, które reprezentują rzeczywistość tego kosmosu, mogą być nazwane wyobrażeniami religijnymi, ponieważ wykonują, w specyficzny i skoncentrowany sposób, szeroką, religijną funkcję światopoglądu jako całości. Światopogląd w swej całości został zdefiniowany wcześniej jako uniwersalna i niespecyficzna społeczna forma religii. Co za tym idzie, układ wyobrażeń religijnych, które formują *święte uniwersum*, musi zostać nazwany *specyficzną, historyczną formą społeczną religii*.

Święty kosmos jest częścią światopoglądu. Jest zobiektywizowany społecznie w ten sam sposób, jak światopogląd w całości, nie zważając na specjalną symboliczną jakość wyobrażeń religijnych. Oznacza to, że święty kosmos formuje część obiektywnej rzeczywistości społecznej bez potrzeby odrębnych i wyspecjalizowanych podstaw instytucjonalnych. Jako część światopoglądu, święty kosmos pozostaje w związku ze strukturą społeczną jako całością. Przenika różne, mniej lub bardziej zróżnicowane obszary instytucjonalne, takie jak pokrewieństwo, podział pracy oraz sprawowanie władzy. Święty kosmos definiuje bezpośrednio całą socjalizację jednostki i odpowiada całej jej biografii. Ujmując sprawę inaczej, wyobrażenia religijne służą do legitymizowania zachowania w pełnej gamie sytuacji społecznych.

Bez szczegółowej analizy warunków społeczno-strukturalnych dla powstania i istnienia świętego kosmosu²⁶, można zaobserwować, że tego rodzaju społeczne formy religii dominują w *relatywnie* „prostych” społeczeństwach. Przy pomocy tego terminu odnosimy się do społeczeństw o niskim stopniu zróżnicowania instytucjonalnego, a dokładniej, do tych z małym stopniem „autonomii” poszczególnych obszarów instytucjonalnych (co mniej więcej odpowiada „prymitywnej fuzji” Redfielda) i stosunkowo jednorodnej społecznej dystrybucji światopoglądu. W społeczeństwach takich święty kosmos z zasady jest jednakowo dostępny dla wszystkich członków społeczności i jednakowo im odpowiada. Ponieważ nie można sobie wyobrazić idealnie jednorodnego rozkładu światopoglądu, jest rzeczą oczywistą, że jednakowa dostępność i adekwatność świętego kosmosu jest w rzeczywistości jedynie przybliżona. Niezależnie jak „proste” jest społeczeństwo, charakteryzuje je pewne zróżnicowanie społeczne, nawet jeśli zróżnicowanie to jest w pierwszym rzędzie instytucjonalizowane i formułowane w kategoriach pokrewieństwa. Niezależnie od tego, jakie istnieje zróżnicowanie, może ono, i zwykle to czyni, służyć jako podstawa nierównej dystrybucji nie tylko innych elementów światopoglądu ale i świętego kosmosu.

Tym niemniej możemy powiedzieć, że święty kosmos jest społeczną formą religii, którą charakteryzuje segregacja specyficznie religijnych wyobrażeń w ramach światopoglądu, bez konstruowania podstawy instytucjonalnej dla tych wyobrażeń. Święty kosmos przenika, być może w różnym stopniu, relatywnie niezróżnicowane sfery instytucjonalne. Istnienie kosmosu jako rzeczywistości społecznej i jego transmisja z pokolenia na pokolenie zależy raczej od ogólnych, niż instytucjonalnie wyspecjalizowanych, procesów społecznych.

Im bardziej „złożone” społeczeństwo, tym bardziej jest prawdopodobne, że wytworzy ono odrębne instytucje wspierające obiektywność i ważkość społeczną świętego kosmosu. Pełna specjalizacja podstaw społecznych świętego kosmosu zakłada jednak historycznie unikatową zbieżność okoliczności.

²⁶ Por. Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods; The Origin of Primitive Beliefs*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1960, oraz Beger i Luckmann, op. cit., str. 107-118.

W relatywnie „prostych” społeczeństwach można znaleźć rodzące się zróżnicowanie ról społecznych, które są bezpośrednio powiązane ze świętym kosmosem. W tzw. cywilizacjach wyższych kosmos ten opiera się zwykle na instytucjach, które są przynajmniej częściowo różne od instytucji pokrewieństwa oraz na instytucjach regulujących sprawowanie władzy oraz produkcję i dystrybucję towarów i usług. Stąd klasyczne cywilizacje Wschodu, Europy i obu Ameryk charakteryzuje pewna forma zinstytucjonalizowanego kapłaństwa. Całkowita instytucjonalna specjalizacja i „autonomia” religii, ze wszystkimi strukturalnymi powiązaniem, pojawiła się dopiero w judeo-chrześcijańskiej tradycji historii Zachodu. Pewnego rodzaju odległa paralela może być zauważona w świecie Islamu. Ponieważ w sposób oczywisty jesteśmy predysponowani do identyfikowania instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii po prostu z religią, jest rzeczą ważną, aby podkreślić fakt, iż pełny rozwój tej społecznej formy religii zakłada skomplikowany wzorzec warunków strukturalnych i intelektualnych.

Spółeczeństwo może posiadać światopogląd z mniej lub bardziej wyraźnie zarysowanym świętym kosmosem, nie mając jednocześnie podstawy instytucjonalnej dla tego kosmosu. Powołanie wyspecjalizowanych instytucji religijnych zakłada, z drugiej strony, pewien stopień artykulacji świętego kosmosu w światopoglądzie. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że im większa odrębność świętego kosmosu, tym jest prawdopodobniejsze pojawienie się wyspecjalizowanej bazy instytucjonalnej dla tegoż kosmosu.

Związek pomiędzy świętym kosmosem, jako częścią światopoglądu, a wyspecjalizowanymi instytucjami religijnymi, nie jest jednak jednostronny. Rodzące się zróżnicowanie instytucji religijnych, jak, na przykład, pojawienie się kapłaństwa, przyspiesza i ułatwia segregację specyficznie religijnych wyobrażeń. Niektóre wydarzenia z życia grupy, takie jak śmierć wodza, lub z życia jednostki, jak pierwsze polowanie, są oczywiście rozumiane we wszystkich społeczeństwach jako mające większe znaczenie, niż na przykład, zwykle sadzenie palm kokosowych lub dziewięćdziesiąte siódme polowanie. Tym niemniej, im ostrzejsze są takie różnice w znaczeniu (tzn. im wyraźniej jest zaznaczony święty kosmos), tym większe jest prawdopodobieństwo, że występujące wydarzenia i wiedza, potrzebna do zajmowania się takimi wydarzeniami, będą związane z relatywnie wyspecjalizowanymi rolami społec-

czynymi. Odwrotnie, wyspecjalizowanie ról społecznych, które są bezpośrednio powiązane ze świętym uniwersum, ułatwi podział rzeczywistości na święty kosmos i świat zwykłych spraw oraz oddzielenie wyobrażeń religijnych od innych obszarów znaczeniowych w ramach światopoglądu. Podczas gdy początkowe wyodrębnienie świętego kosmosu nie zależy w zasadzie od wyspecjalizowania instytucjonalnego, wykształcenie specyficznie religijnych ról społecznych zakłada istnienie odrębnego świętego kosmosu. Uznanie specjalnego statusu wyobrażeń religijnych w ramach światopoglądu oraz wyspecjalizowanie ról religijnych w strukturze społecznej nawzajem się wspierają.

Dlatego artykulacja świętego kosmosu w światopoglądzie jest niezbędnym, ale nie wystarczającym warunkiem dla instytucjonalnego wyspecjalizowania się religii. Oprócz tego „kulturowego” warunku wstępnego, kilka warunków strukturalnych musi zostać spełnionych zanim rozpocznie się instytucjonalne specjalizowanie się religii. Zróżnicowanie ról społecznych, których specyficznym i mniej lub bardziej wyłącznym zadaniem jest zarządzanie wiedzą i regulowanie wydarzeń wchodzących w zakres świętego uniwersum, może mieć miejsce jedynie w społeczeństwach, które spełniają minimalne założenie *ogólne* co do ewolucji „złożonej” struktury społecznej. Techniki wytwórcze i podział pracy muszą być wystarczająco rozwinięte, aby mogła zaistnieć akumulacja nadwyżek nad minimum egzystencji. Nadwyżki ponad minimum egzystencji muszą z kolei być wystarczająco duże, aby zapewnić dalsze różnicowanie w podziale pracy i umożliwić rozwój wyspecjalizowanych zespołów ekspertów²⁷. Trzeba zauważyć, że niezależnie od tego jak „proste” jest społeczeństwo, różne role społeczne niosą odpowiedni ładunek świętego znaczenia, stąd, na przykład, ojcowie mogą znajdować się bliżej sacrum niż synowie, ale synowie z natury rzeczy, sami staną się ojcami. Lub, wodzowie mogą mieć cechę sacrum, której nie mają inni członkowie plemienia, ale wodzowie wykonują wiele zadań, które są jedynie pośrednio związane ze świętym kosmosem. Można tu mówić o preferencyjnej dystrybucji świętych cech dla ról społecznych ale nie o wyspecjalizowanych rolach religijnych. Święte cechy zostają włączone do cyklu biografii i są „stapiane”

²⁷ Dotykamy tutaj pewnych podstawowych problemów socjologii wiedzy, których tu nie można omawiać szczegółowo. Por. Berger i Luckmann, op. cit.

w jeden ogólny wzorzec roli. Wobec takiego stanu rzeczy w pełni wyspecjalizowane role społeczne rozwiną się jedynie wtedy, gdy zostaną spełnione założone warunki strukturalne usunięcia „ekspertów” z procesów wytwarzania.

Następny problem, związany ściśle z poprzednim, dotyczy okoliczności pojawiania się „teorii” religii. Rosnąca złożoność podziału pracy, istnienie dużych nadwyżek ponad minimum egzystencji oraz związany z tym bardziej zróżnicowany wzorzec stratyfikacji społecznej, dają razem coraz bardziej niejednorodną dystrybucję społeczną światopoglądu. Oznacza to, wśród wielu innych rzeczy, że pewne rodzaje wiedzy będą dostępne tylko społecznie desygnowanym ekspertom. Oznacza to dalej, że wyobrażenia religijne będą się rozkładać według rosnącego nierównego wzorca. Ze względu na miejsce i funkcję świętego kosmosu w światopoglądzie, „każdy” będzie brał w pewien sposób udział w konfiguracji wyobrażeń religijnych w czasie, gdy inne rodzaje wiedzy zostaną już zarezerwowane dla specjalistów. Stąd, na przykład, rybak będzie niewiele wiedział o łuku, a łucznik tyle samo o łowieniu ryb, podczas gdy obaj będą dzielić świętą wiedzę, choć może będzie to wiedza podrzędna wobec wiedzy wodza. Jednak układy odniesień związane z rolami zawodowymi są skłonne akcentować takie różnice w świętej wiedzy. Na pewnym etapie złożoność struktury społecznej i stratyfikacji społeczno-zawodowej prowadzi do typowych różnic w socjalizacji, które również wpływają na nabywanie świętej wiedzy. Wynikająca stąd nierówność w dystrybucji wyobrażeń religijnych wywołuje konsolidację odmiennych wersji świętego kosmosu wśród grup zawodowych i warstw społecznych.

Im bardziej nierówna dystrybucja wyobrażeń religijnych, tym bardziej jest zagrożona funkcja integrująca świętego kosmosu dla społeczeństwa jako całości. To zagrożenie jest równoważone przez dwie wzajemnie nie wykluczające się procedury. Różne wersje świętego kosmosu ulegają standaryzacji w obowiązującą doktrynę, a istnienie dowolnych różnic w wyobrażeniach religijnych jest tłumaczone przez dowody wiarygodne ze względu na wewnętrzną logikę świętego kosmosu. Obecnie już problemy, które mogą prowadzić do kodyfikacji doktryny i umocnienia wiarygodności świętego kosmosu, nie oddziałują jednakowo na wszystkich członków społeczności. Takie problemy powstają najczęściej przy transmisji świętego kosmosu z jednego pokolenia na drugie oraz w sytuacjach obejmujących beneficjentów

ról społecznych, którym powierza się stosunkowo wysoki stopień świętego znaczenia. Jest mało prawdopodobne, by problemy takie powstały dopóty, dopóki wyobrażenia religijne są rozłożone w społeczeństwie w miarę jednorodnie. Przyjmuje się bez zastrzeżeń „logikę” świętego kosmosu, ponieważ ma ona jednakowe zastosowanie w różnych sytuacjach społecznych. Ważność tej „logiki” jest umacniana przez wszystkich. Stąd święty kosmos i jego logika pozostają niepodważalne. Rośnie możliwość zaistnienia sytuacji, w których „logika” świętego uniwersum nie tłumaczy się automatycznie, ponieważ społeczna dystrybucja wyobrażeń religijnych staje się bardziej różnorodna. Szczególnie ci, którzy zajmują się przekazywaniem świętego uniwersum następnemu pokoleniu oraz osoby pełniące role społeczne o relatywnie wysokim poziomie świętego znaczenia mogą odkryć, iż święty kosmos i jego „logika” wymagają pewnego nakładu pracy, aby utrzymać swą wiarygodność. Stąd stosunek między wyobrażeniami religijnymi staje się podmiotem mniej lub bardziej systematycznej refleksji i interpretacji. Spójność znaczeniowa światopoglądu jako całości oraz świętego kosmosu jest wypracowywana „teoretycznie” przez kształtujący się zespół ekspertów. Jeśli eksperci ci mogą być odsunięci od procesu twórczego, wtedy instytucjonalna specjalizacja „teorii” religii postępuje szybko. W sumie, strukturalnie określony wzrost kodyfikacji i interpretacji świętego kosmosu przyczynia się walcie do różnicowania wyspecjalizowanych ról religijnych.

Należy także zauważyć, że czynniki „zewnętrzne” mogą również zachęcać do refleksji i systematycznej interpretacji świętego kosmosu. Stąd, na przykład, kontakt międzykulturowy zwykle prowadzi do sytuacji, w których domorosta różnorodność świętego uniwersum jest konfrontowana z importowaną religią. Takie sytuacje zachęcają do „teoretycznych” wysiłków udowadniających wyższość własnej religii lub synkretyzujących w pewien sposób własne i importowane religie. Częściej niż rzadziej umacnia to trend w kierunku instytucjonalnej specjalizacji religii poprzez prowokowanie powołania organizacji obronnych, będących prototypem organizacji kościelnych.

Wobec wzrastającej specjalizacji ról religijnych ludzie świeccy uczestniczą coraz mniej bezpośrednio w świętym kosmosie. Jedynie eksperci religijni posiadają w pełni świętą wiedzę. Stosowanie tej wiedzy jest domeną

ekspertów i ludzie świeccy coraz bardziej polegają na ich mediacji w relacjach ze świętym uniwersum.

Jeśli religijnie właściwe zachowanie opiera się na w pełni zinternalizowanych normach i kontroli społecznej, to zgodność w tych sprawach jest coraz częściej nadzorowana przez religijnych ekspertów w bardziej „złożonych” społeczeństwach. Podczas gdy wyobrażenia religijne służyły początkowo do legitymizacji zachowań we wszystkich rodzajach sytuacji, rosnąca specjalizacja religii powoduje przekazanie kontroli społecznej nad „zachowaniem religijnym” specjalnym instytucjom. Nienaruszalne interesy ekspertów religijnych co do naboru i kształcenia następców, co do wykluczania ludzi świeckich z „wyższych” form świętej wiedzy oraz co do obrony własnych przywilejów przed zakusami konkurencyjnych grup ekspertów prowadzą zwykle do utworzenia jakiejś organizacji „eklezyjalnej”²⁸.

Możemy podsumować, że *specjalizacja instytucjonalna jako społeczna forma religii*, jest charakteryzowana przez standardyzację świętego kosmosu w odpowiednio zdefiniowanej doktrynie, zróżnicowanie ról religijnych, przekazywanie sankcji wymuszających zgodność doktrynalną i rytualną wyspecjalizowanym agencjom oraz pojawienie się organizacji typu „eklezyjalnego”.

Tylko jeśli religia jest ulokowana w specjalnych instytucjach społecznych, może się rozwijać antyteza pomiędzy „religią” a „społeczeństwem”. Taka lokalizacja jest niezbędnym warunkiem historii dogmatów religijnych i organizacji kościelnych w odróżnieniu od kultury świeckiej i „społecznych”, tj. niereligijnych, instytucji. Historia tzw. cywilizacji wyższych wykazuje wiele związków pomiędzy „religią” a „społeczeństwem”, rozciągających się od kompromisu po konflikt. Nie tylko różny jest stopień instytucjonalnej specjalizacji religii w tych cywilizacjach, ale również pozycja instytucji religijnych w strukturze społecznej. Co za tym idzie, antyteza pomiędzy „religią” a „społeczeństwem” jest wyryta w historii niektórych z tych społeczeństw, podczas gdy u innych pozostaje w zawieszeniu.

²⁸ Por. Joachim Wach, *Sociology of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago 1944, (wydanie polskie: *Socjologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa, 1961) szczególnie str. 4, 5.

Religia służy integracji porządku społecznego oraz legitymizacji *status quo*. Jednakże instytucjonalnie wyspecjalizowana religia może stać się dynamiczną siłą społeczną w określonych okolicznościach historycznych. Gdy tylko święte uniwersum oraz „świat” wypracują swą własną „logikę” i gdy ta ostatnia jest popierana przez różne instytucje, mogą powstać napięcia pomiędzy doświadczeniem religijnym a wymogami codziennego życia. Mogą pojawić się specyficznie religijne społeczności, dotrzymywanie którym wierności może spowodować konflikty pomiędzy ich wyznawcami a instytucjami „świeckimi” czy też innymi społecznościami religijnymi. Historia chrześcijaństwa, a również islamu czy buddyzmu, daje dowody różnych prób znajdowania rozwiązań intelektualnych i strukturalnych takich napięć i konfliktów. Te obserwacje nie sugerują oczywiście, że instytucjonalnie wyspecjalizowana religia jest wewnętrznie „postępową” siłą. Jeśli już, to raczej na odwrót. Ale w odróżnieniu od innych społecznych form religii, instytucjonalna specjalizacja religii zawsze zawiera możliwość antytezy pomiędzy „religią” a „społeczeństwem”. To ostatnie może być katalizatorem zmian społecznych.

Trzeba znów zauważyć, że instytucjonalna specjalizacja religii może być w różnym stopniu aproksymowana. Istnienie, na przykład, kapłaństwa w niepełnym wymiarze czasu, może oznaczać początkowy etap specjalizacji instytucjonalnej. Kościół w judeochrześcijańskiej tradycji historii Zachodu reprezentuje ekstremalny i historycznie unikatowy przypadek instytucjonalnej specjalizacji religii. Wyłania się on z niezwykle wyrazistego oddzielenia się świętego kosmosu od świata profanum w teologii hebrajskiej, ujęcia wewnętrznej logiki tego kosmosu w kategoriach eschatologicznych, różnorodności światopoglądów, „konfliktów kulturowych” i synkretyzmu w obrazach, w jakich powstało chrześcijaństwo, wysokiego stopnia „autonomii” instytucji ekonomicznych i politycznych w Imperium Rzymskim itd. Instytucjonalizacja doktryny, rozwój organizacji kościelnej oraz zróżnicowanie się wspólnoty religijnej w społeczeństwie jako takim, osiągnęło stopień, któremu nie ma nigdzie równych. Należy także pamiętać, że we wszystkich społeczeństwach, które charakteryzuje taka społeczna forma religii, nawet w mniejszym stopniu, wydzieleniu świętego kosmosu w światopoglądzie towarzyszy, do pewnego stopnia, specjalizacja ról społecznych w strukturze społecznej oraz istnienie grup głoszących swą odrębność religijną.

Religijność indywidualna

Religia jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym; transcendencji natury biologicznej przez organizmy ludzkie. Indywidualny ludzki potencjał transcendencji jest realizowany w procesach społecznych, polegających na wzajemności kontaktu twarzą w twarz. Procesy te prowadzą do stworzenia obiektywnych światopoglądów, wytworzenia świętych uniwersów oraz, w pewnych okolicznościach, do instytucjonalnej specjalizacji religii. Społeczne formy religii są stąd oparte na czymś, co jest, w pewnym sensie, indywidualnym zjawiskiem religijnym, tzn. indywiduacji świadomości i sumienia w matrycy ludzkiej intersubiektywności.

Konkretna jednostka nie zajmuje się oczywiście konstruowaniem światopoglądów i świętych uniwersów. Rodzi się w już istniejącym społeczeństwie i wytworzonym światopoglądzie. Dlatego nie osiąga statusu osoby ludzkiej poprzez autentycznie samodzielne akty transcendencji. Ludzkość, jako rzeczywistość, która wykracza poza naturę biologiczną, została już dla jednostki ustanowiona w społecznych formach religii. Indywiduacja świadomości i sumienia jednostek historycznych jest obiektywnie determinowana przez religie historyczne w jednej z ich form społecznych.

Światopogląd jest obiektywnym i stałym faktem społecznym dla ludzkiego organizmu w społeczeństwie. Jest mu przekazywany przez innych ludzi, którzy demonstrować i sprawdzają jego obiektywność w różnych sytuacjach społecznych, oraz umacniają jego stabilność w ciągłych procesach społecznych. Światopogląd jest obiektywnym systemem znaczeń, przy pomocy którego przeszłość i przyszłość jednostki są integrowane we wspólną biografię i w którym powstająca osoba znajduje miejsce w relacji do innych ludzi, porządku społecznego i transcendentnego świętego uniwersum.

Ciągłość sensu życia jednostki zależy od spójności znaczenia w światopoglądzie.

Historyczny światopogląd jest internalizowany w procesie socjalizacji. Obiektywny system znaczeniowy jest przekształcany w subiektywną rzeczywistość. To oznacza, że schematy interpretacyjne i modele zachowania są obiektywizowane w światopoglądzie i nakładane na subiektywny strumień. Oznacza to także, że hierarchia znaczeniowa, leżąca u podstaw światopoglądu, staje się subiektywnym systemem odniesienia: zgodnie z nim jednostka pojmuje swe doświadczenia według stopniowanego wzorca ważności. Zostaje zatem ustalony wzorzec priorytetów dla jednostki, która uznaje pewne działania za bardziej pilne niż inne. Obiektywny światopogląd staje się subiektywnym systemem orientacji w „obiektywnej” rzeczywistości. Tak jak hierarchia znaczeń leżąca u podstaw światopoglądu nie musi być wyraźnie artykułowana, pozostając czysto „strukturalną” cechą światopoglądu, tak też subiektywny system odniesień nie musi być czymś, co jednostka będzie świadomie ujmować jako system. Może ona zaledwie rozumieć specyficzne schematy interpretacyjne i specyficzne motywy. Tym niemniej, subiektywny system odniesień jest elementem składowym tożsamości dzięki temu, że objawia się zdecydowanie jako wzorzec priorytetów, wówczas gdy jednostka wybiera spośród alternatywnych toków działania.

W sumie możemy powiedzieć, że indywiduacja świadomości i sumienia dla historycznych jednostek ma miejsce raczej w internalizacji już skonstruowanego światopoglądu, niż w oryginalnym tworzeniu światopoglądów. Światopogląd ze swą hierarchią znaczeniową staje się indywidualnym systemem odniesienia, który jest nałożony na strumień świadomości. Jest to element konstytutywny tożsamości. Stąd tożsamość jednostki historycznej jest subiektywną ekspresją obiektywnego znaczenia historycznego światopoglądu. Poprzednio zdefiniowaliśmy światopogląd jako uniwersalną społeczną formę religii. Co za tym idzie, możemy teraz zdefiniować tożsamość osobową jako uniwersalną formę religijności indywidualnej.

W ramach światopoglądu można wyodrębnić święty kosmos, który symbolicznie przedstawia hierarchię ważności, leżącą u podstaw światopoglądu. Jeśli jednostka rodzi się w społeczeństwie, w którym święty kosmos kształtuje część obiektywnej rzeczywistości, jednostka ta zinternalizuje kosmos

w postaci określonych wyobrażeń religijnych. Zinternalizowane wyobrażenia religijne zachowują, oczywiście, swój związek z obiektywnym świętym kosmosem i są charakteryzowane, wśród innych zinternalizowanych schematów interpretacyjnych i modeli zachowania, poprzez status nadzwyczajnej ważności. Są wyodrębniane w ramach obszaru świadomości jako mniej lub bardziej odrębna warstwa znaczeń. Znaczenia te wyjaśniają rutynę życia codziennego i nadają sens brutalnej ostateczności kryzysów życia. Zarówno rutyna jak i kryzysy życia jednostki są przenoszone przy pomocy zinternalizowanych wyobrażeń religijnych do transcendentnego kontekstu znaczeniowego i zostają legitymizowane przez „logikę” świętego kosmosu. Zinternalizowane wyobrażenia religijne tworzą zatem subiektywny system „ostatecznego” odniesienia i wszechogarniających motywów.

Taka warstwa „religijna” świadomości jednostki pozostaje w związku z tożsamością osobową, analogicznie jak w relacji świętego kosmosu do światopoglądu jako całości. Innymi słowy, subiektywny system „ostatecznego” odniesienia, zachowujący zawsze swój związek z obiektywnym świętym kosmosem, służy do legitymizowania i usprawiedliwiania subiektywnego wzorca priorytetów, który stanowi element składowy tożsamości.

Im wyraźniej jest zaznaczony święty kosmos w światopoglądzie, tym bardziej jest prawdopodobne, że zinternalizowane wyobrażenia religijne utworzą relatywnie odrębną warstwę „religijną” w świadomości jednostek socjalizowanych w tym światopoglądzie. Sugeruje to, że jednostki takie będą prawdopodobnie bardziej zdolne do jasnego formułowania problemów „ostatecznych” odniesień wobec siebie i innych. Z kolei przekazywanie wyłącznie religijnych doświadczeń będzie umacniać wydzielenie świętego kosmosu w światopoglądzie. Należy jednakże pamiętać, że ani światopogląd jako całość ani kosmos sacrum nie są internalizowane jako wyłącznie zbiór koncepcji i symboli, ale jako konfiguracja znaczeniowa, która determinuje subiektywny wzorzec priorytetów. Przy pomocy tego wzorca konfiguracje znaczeniowe stają się efektywną częścią osobowej tożsamości, nawet jeśli retoryka „ostatecznych” usprawiedliwień nie jest w pełni wyartykułowana. Jeśli święty kosmos jest internalizowany w wyraźnie religijnej warstwie świadomości jednostki, możemy mówić o formie religijności indywidualnej, która jest bardziej wyrazista, niż tożsamość osobowa jako taka.

Skoro, jak to było uprzednio powiedziane, święty kosmos jest zakorzeniony w strukturze społecznej, jednostka napotyka w trakcie pierwotnej socjalizacji (i później) wiele sytuacji społecznych, w których wyobrażenia religijne, które właśnie będą internalizowane, są popierane przez różne instytucje, nie wyspecjalizowane w sprawach religii. Normy obdarzone świętym znaczeniem, np. *ojciec*, *rycerskość*, *kasta*, *ojczyzna*, by tylko wskazać parę przykładów, działają w różnych kontekstach instytucjonalnych. W tych kontekstach określa się konkretne zastosowanie internalizowanych wyobrażeń religijnych. Ponieważ określają to instytucje niekoniecznie specyficznie religijne, wyobrażenia religijne są skłonne przechowywać ich ogólne i nadrzędne znaczenie pomimo tego, że są internalizowane w odrębnej warstwie świadomości jednostki. Jak to zobaczymy za chwilę, religijność zorientowana na Kościół (religijność kościelna), zawiera w sobie możliwość zróżnicowanego rozwoju.

Jak stwierdzono powyżej, pełna instytucjonalna specjalizacja religii występuje jedynie w określonych okolicznościach społeczno-historycznych. W społeczeństwach, w których religia przyjmuje tę formę społeczną, jest rzeczą powszechnie uznawaną, iż Kościół jest pośrednikiem religii, tak jak powszechnie uznaje się w innych społeczeństwach, że religia jest identyczna z tą formą społeczną, w której się pojawia. Komplikacje, które powstaną w wyniku tzw. sekularyzacji, omówimy później. Jednostka zostaje wychowana w sytuacji, w której religia stanowi konkretny system znaczeń, odnoszący się do symbolicznej rzeczywistości, uznawanej przez wszystkich za religijną i reprezentowanej w społeczeństwie przez ludzi, budynki, procedury itd., których religijne właściwości są wyraźnie zaznaczone. Powstanie religijności indywidualnej musi być determinowane przez gotowy „oficjalny” model religii. Stopień ograniczenia, jaki „oficjalny” model wywiera na rozwój religijności indywidualnej, jest jednak zmienny w pewnych granicach. Jest to jeden z punktów, który trzeba będzie znowu podnieść przy okazji dyskusji nad tzw. sekularyzacją. Zanim zaczął się napór sekularyzacji, typowe procesy socjalizacji prowadziły, w społeczeństwach charakteryzowanych przez tę społeczną formę religii, do rozwoju religijności indywidualnej w formie religijności nakierowanej na Kościół. Stąd też dla typowego członka takich społeczeństw sprawy o „ostatecznym” znaczeniu to te, które

wyspecjalizowane instytucje religijne uznają za takie w ich modelu „oficjalnym”.

Religijność indywidualna jest więc konkretnie kształtowana przez Kościół historyczny. Święty kosmos jest dostępny w formie doktryny, skodyfikowanej w świętych tekstach i komentarzach. Doktryna ta jest przekazywana i interpretowana przez oficjalny zespół ekspertów w sposób obowiązujący dla laikatu. Wszystkie działania bezpośrednio związane ze świętym kosmosem są umieszczone w liturgii, która jest wykonywana przez wyznaczonych specjalistów lub pod ich nadzorem i kontrolą. Co więcej, Kościół, jak każda inna instytucja historyczna, wypracowuje tradycje, które są zakorzenione we własnych koncepcjach i interesach biurokracji i elit władzy. Chociaż te tendencje mają mało wspólnego ze świętym kosmosem, ciała kościelne znajdują się w korzystnej sytuacji legitymizacji samych siebie poprzez zgodność z „logiką” świętego kosmosu, według własnej zresztą interpretacji. Religia staje się opisaną i wyraźnie widoczną częścią rzeczywistości społecznej, obejmującą nie tylko założycieli, proroków, święte teksty, teologów i rytuały, ale także budynki, szkoły niedzielne, ludzi zbierających fundusze i poborców podatku kościelnego, żony duchownych i kościelnych.

Konsekwencje faktu, że religijność indywidualna jest kształtowana przez wysoko wyspecjalizowane instytucje społeczne, są istotne. Stosunki, jakie łączą jednostkę ze świętym kosmosem, definiowane są przez instytucję, która utrzymuje, iż posiada wyłączne prawo do interpretowania spraw o „ostatecznym” znaczeniu oraz realizuje w tym samym czasie rozmaite „świeckie” cele, determinowane strukturą organizacyjną instytucji, relacjami konfliktu lub przystosowania się do innych wyspecjalizowanych instytucji oraz konkretne interesy grupy własnych ekspertów. Zaobserwowano już uprzednio, że konfiguracja wyobrażeń religijnych jest internalizowana przez jednostkę jako subiektywny system „ostatecznego” odniesienia. W społeczeństwach, które charakteryzuje instytucjonalna specjalizacja religii, oznacza to konkretnie, że jednostka jest socjalizowana ku „oficjalnemu” modelowi religii, z wyraźnym celem, mianowicie takim, że model ten może stanowić jej system „ostatecznych” znaczeń. Pomyślnie spełnienie tego celu zakłada jednak, że „oficjalny” model jest spójny w subiektywnie wiarygodny sposób. Jeśli tak jest, to internalizowany, „oficjalny” model zatrzymuje swoje

ogólne i nadrzędne znaczenie w życiu jednostki, tzn. jest w stanie integrować i legitymizować schematy interpretacyjne i normy zachowania, które rządzą rutyną i kryzysami jej egzystencji. Jednak w religii wyspecjalizowanej instytucjonalnie spójność sensu i subiektywna wiarygodność „oficjalnego” modelu są zagrożone poprzez trzy blisko ze sobą spokrewnione, problemy, które nie pojawiają się razem w innych społecznych formach religii.

Po pierwsze, „oficjalny” model religii nie tylko zawiera przedstawienia świętego kosmosu i definicje procedur zajmowania się nim, ale również interpretacje roli Kościoła (i ekspertów religijnych) w relacjach pomiędzy jednostką a kosmosem i innymi instytucjami społecznymi. Model „oficjalny” jest, oczywiście, formułowany i opracowywany przez ekspertów, a różne wymiary modelu „oficjalnego” stają się w końcu przedmiotem wyspecjalizowanej wiedzy, takiej jak doktryna, liturgia, „etyka społeczna” i tak dalej. Relatywna odrębność różnych wymiarów „oficjalnego” modelu jest odbita do pewnego stopnia w procesach, dzięki którym jednostka ulega socjalizacji do modelu „oficjalnego”. Przyjęta doktryna znajduje swój subiektywny odpowiednik w zbiorze wierzeń indywidualnych. Ustandaryzowana liturgia ma swój odpowiednik w opisanym wzorcu indywidualnych praktyk religijnych. Tradycje Kościoła jako instytucji historycznej znajdują subiektywne odpowiedniki w różnych formach indywidualnej identyfikacji z instytucjami kościelnymi, grupami i społecznościami religijnymi oraz w działaniach „świeckich”, wykonywanych przez jednostkę świadomie i otwarcie, jak na członka Kościoła przystało²⁹.

Odmiany religijności zorientowanej na Kościół mogą następnie tworzyć subiektywnie znaczącą całość. „Właściwa” relacja między odmianami jest wbudowana w „oficjalny” model mniej lub bardziej wyraźnie, na przykład jako akcentowanie „wiary”, „dobrych uczynków” lub poprawności rytuału. Relacja ta jest stąd również zdolna do internalizacji, wraz ze specyficznymi wymiarami modelu „oficjalnego”. Konsolidacja odrębnych wymiarów oficjalnego modelu nie jest wystarczającą przyczyną zaniku zgodności sensu

²⁹ Por. Fichter, op. cit. i Th. Luckmann, *Four Protestant Parishes in Germany* w: *Social Research*, 26:4, 1959, str. 423-448 i tamże, *Vier protestantische Kirchengemeinden* w: Goldschmidt, Greiner, Schelsky, wyd., op. cit., str. 132-144.

religijności zorientowanej na Kościół. Reprezentuje ona jednak potencjalne zagrożenie dla subiektywnej wiarygodności oficjalnego modelu jako subiektywnego systemu znaczeń „ostatecznych”.

Druga cecha instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii wynika z powyższego niebezpieczeństwa. „Oficjalny” model zostaje ułożony jako zbiór wysoce specyficznych norm działań i wierzeń. Oddzielenie świętego kosmosu od „świata” mogłoby przyczynić się do osłabienia integrującej funkcji wyobrażeń religijnych dla codziennych zachowań, gdyby efekt tego oddzielenia nie był zrównoważony przenikaniem religii do społeczeństwa. Z kolei przenikanie religii wynika z faktu, że święty kosmos posiada raczej ogólne niż wyspecjalizowane podłoże społeczne. Jednak w przypadku religii wyspecjalizowanej instytucjonalnie, nie równoważy psychologicznych efektów oddzielenia świętego kosmosu. Przeciwnie, wyobrażenia religijne są formułowane jako wysoce specyficzne normy działania i wierzenia, które są związane z nieciągłym pełnieniem ról. Dlatego „religia” może być rozumiana przez jednostkę jako spełnienie *konkretnych* wymagań. Konsolidacja psychologicznie odrębnych odmian religijności zorientowanej na Kościół wspiera oczywiście tę możliwość. Spełnienie wymogów ról jest związane z wysokim stopniem zrutynizowania, a role religijne nie są tu wyjątkiem. Co za tym idzie, specyficzne normy religijne, takie jak obchodzenie Wielkanocy, wiara w Tróję Świętą czy obchodzenie Szabatu, mogą być wypełniane jako rutyna, w mniej lub bardziej wyraźnie wydzielonych blokach działań i „opinii”. W tym przypadku początkowy stosunek zinstytucjonalizowanych norm religijnych do subiektywnego systemu znaczeń „ostatecznych” jest zagrożony, chociaż święta cecha norm może być w dalszym ciągu nominalnie uznawana. *Efektywny* system subiektywnych priorytetów może zostać oddzielony od spraw, które są określane jako mające znaczenie „ostateczne” w „oficjalnym” modelu. Retoryka zinternalizowanego oficjalnego modelu może być w dalszym ciągu wystarczająco wiarygodna, aby dać motywację do spełniania specyficznych norm religijnych. Pod wpływem pewnych okoliczności, które będziemy musieli omówić później, wiarygodność tej retoryki może się zmniejszyć tak bardzo, że zinstytucjonalizowane wymogi nie są już dłużej wypełniane przez typowych członków społeczeństwa, o ile nie zastąpi się motywów „religijnych” „niereligijnymi”. Ogólnie możemy stwier-

dzić, że instytucjonalnie wyspecjalizowaną religię charakteryzuje pewnego rodzaju przypadkowość w odpowiadającej jej formie religijności indywidualnej. Sprawy znaczenia „ostatecznego”, tak jak zostały zdefiniowane w modelu *oficjalnym*, mogą zostać potencjalnie zmienione na zrutynizowane i ciągle wypełnianie (lub przybliżone wypełnianie czy też niewypełnianie) specyficznych wymogów religijnych, których święte cechy mogą być co najwyżej nominalne. Stąd specyficznie religijne wyobrażenia mogą przestać działać jako elementy integrujące *subiektywnego* systemu znaczenia „ostatecznego”.

Subiektywna wiarygodność „oficjalnego” modelu religii wiąże się też z trzecią trudnością w postaci innej cechy charakterystycznej dla tej społecznej formy religii. Model „oficjalny” jest formułowany, przekazywany i interpretowany przez wyspecjalizowaną grupę ekspertów „pełnoetatowych”. Nawet jeśli eksperci ci nie są całkowicie oddzieleni od świata życia codziennego, jak dzieje się to w przypadku innych członków społeczeństwa, w pierwszym rzędzie zajmują się sprawami związanymi ze świętym kosmosem, „teoretycznie” i poprzez zarządzanie wyspecjalizowaną instytucją. Dlatego też, do pewnego stopnia, mogą być uwolnieni od typowej rutyny i kryzysów ludzi świeckich. Stanowi to potencjalne niebezpieczeństwo dla zgodności świętego kosmosu ekspertów ze sprawami o wielkim, jeśli nie „ostatecznym”, znaczeniu dla ludzi świeckich. Nie ma wątpliwości, że niebezpieczeństwo to może być równoważone, mniej lub bardziej skutecznie, przez wyraźnie „pedagogiczne” procedury, takie jak tłumaczenie świętego kosmosu *sacrum* teologów na język ludzi świeckich przez zespół „duchownych” specjalistów. Nawet jeśli powstają różne wersje świętego kosmosu, elastyczna organizacja kościelna może być w stanie zintegrować je w ogólną koncepcję. Tym niemniej, „teoretyczny” charakter „oficjalnego” modelu religii powoduje potencjalne rozbieżności pomiędzy tym modelem a subiektywnym systemem znaczeń „ostatecznych” u typowych członków społeczeństwa. W połączeniu z konsolidacją psychologicznie odmiennych form religijności zorientowanej kościelnie oraz rutynizacją w spełnianiu specyficznych norm religijnych, model ten jest ważnym czynnikiem genezy tzw. sekularyzacji.

Religia a tożsamość jednostki we współczesnym społeczeństwie

Na początku niniejszego opracowania zadaliśmy wiele pytań o relacje między życiem jednostki i porządkiem społecznym we współczesnym świecie. Jak jednostka rozumie swój związek ze społeczeństwem? Jakie są warunki społeczne dla subiektywnie rozumianego sensu egzystencji jednostki we współczesnych społeczeństwach przemysłowych? Po sformułowaniu tych pytań zauważyliśmy, że ogólny problem stosunku jednostki do porządku społecznego oraz specyficzne ujęcie tego problemu we współczesnym społeczeństwie były uznawane za „religijne” zarówno przez Webera jak i Durkheima oraz, co za tym idzie, teoria religii zajmowała poczesne miejsce w ich pracach socjologicznych. Obiecująco też wyglądało potraktowanie naszych pytań w sposób rozwijający niektóre implikacje wypływające z ich punktów widzenia i wstępnie zakładając, że religia jest odbiciem wpływu nowoczesnego społeczeństwa na egzystencję jednostki. Stało się oczywiste, że ostatnie prace z socjologii religii mało mogą pomóc przy analizie współczesnej religii w takim ujęciu. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, iż ostatnio socjologia religii ma tendencję do przyjmowania jakiejś konkretnej formy historycznej za prototyp religii *tout court*. Przy takim założeniu, badania nad Kościołami i religią kościelną w społeczeństwach przemysłowych miały dowieść, że religia generalnie upada, że świat współczesny staje się coraz mniej „religijny” i że typowy obywatel współczesnego świata prowadzi życie, w którym jest coraz mniej „autentycznego” znaczenia.

Aby znaleźć znaczące odpowiedzi na nasze początkowe pytania, wydawało się, że trzeba poszukać takiego spojrzenia na religię we współczesnym społeczeństwie, które byłoby obarczone uprzedzeniami i zaściankowością. Dla-

tego też zbadaliśmy antropologiczne uwarunkowanie religii oraz opisaliśmy rozwój różnych form religii, poczynając od tego warunku. Nasza analiza miała odkryć elementy wspólne lub, inaczej mówiąc, funkcję religijną będącą podstawą w historycznych artykulacjach religii, jak również strukturalne determinanty głównych form społecznych takich artykulacji. W tym miejscu krótki przegląd wyników tej analizy może okazać się pomocny.

Antropologiczne uwarunkowanie religii można znaleźć w „dialektyce” jednostki i społeczeństwa, przenikającej procesy, w których świadomość i sumienie ulegają indywiduacji. Procesy te prowadzą do obiektywizacji światopoglądu, działającego jako „transcendentna” hierarchia znaczeń, *vis-a-vis* immanentnie „uwolnionego”, subiektywnego strumienia świadomości. Dlatego zdefiniowaliśmy światopogląd jako uniwersalną, ale nieokreśloną, formę religii. Jego korelat subiektywny można znaleźć w zinternalizowanym systemie odniesień, który kształtuje podstawę tożsamości osobowej. Analiza nasza odkryła warunki, w jakich specyficzne społeczne formy religii wyłaniają się z tej formy uniwersalnej. Funkcja religijna zostaje rozprzestrzeniona w społeczeństwie w formie uniwersalnej. Jest coraz bardziej skoncentrowana w specyficznych formach społecznych, które rozciągają się od przedstawienia świętego kosmosu w światopoglądzie aż do pełnej instytucjonalnej specjalizacji religii. Korelat subiektywny przedstawienia świętego kosmosu można znaleźć w wewnętrznym wyodrębnieniu wyobrażeń religijnych w formie jednostkowego systemu „ostatecznych” odniesień. Korelat subiektywny instytucjonalnej specjalizacji religii znaleźć można w konfiguracji internalizowanych wymiarów „oficjalnego” modelu religii, nazwanej religijnością zorientowaną kościelnie.

Obiektywny światopogląd jest, oczywiście, elementem składowym każdego społeczeństwa, tak jak indywidualny system odniesienia jest elementem składowym tożsamości osobowej. Stwierdzenie, iż religia jest obecna w formie niespecyficznej we wszystkich społeczeństwach i u wszystkich normalnych (socjalizowanych) jednostek jest aksjomatem. Uściśla ono religijny wymiar w „definicji” jednostki i społeczeństwa, ale brak mu specyficznej zawartości empirycznej.

Jest jednak pytaniem empirycznym, czy istnieją społeczeństwa, które posiadają religię *tylko* w tej niespecyficznej formie. W tym miejscu wystarczy jedynie powiedzieć, że można pojąć istnienie takich społeczeństw, tak jak

można analogicznie wyobrazić sobie jednostki, które postępują według wzorca priorytetów, bez możliwości wyartykułowania „ostatecznych” powodów swego zachowania. Temu zagadnieniu bardziej odpowiada inne empiryczne pytanie i będziemy musieli je szczegółowo omówić. Jeśli społeczeństwo jest charakteryzowane przez instytucjonalnie wyspecjalizowaną społeczną formę religii, to jakie są konsekwencje dla funkcji religijnej, zawartej w tej formie? Biorąc pod uwagę instytucjonalny charakter religii, nierealistycznie byłoby zakładać, że taka forma społeczna pozostawałaby w prostej relacji do uniwersalnej i niespecyficznej społecznej formy religii. W pewnym sensie Kościół jest mniej i bardziej „doskonałą” historyczną artykulacją świętego kosmosu, reprezentującego hierarchię znaczeń w światopoglądzie.

Możemy zająć się tym zagadnieniem poprzez wyobrażenie sobie sytuacji zupełnej identyczności Kościoła, świętego kosmosu i hierarchii znaczeń w światopoglądzie. Na poziomie korelatów subiektywnych sugeruje to zupełną identyczność pomiędzy „oficjalnym” modelem religii, indywidualnym systemem znaczeń „ostatecznych” i indywidualnym wzorcem priorytetów. Przy okazji można zauważyć, że sytuacja ta potwierdza to, co można byłoby nazwać niezaprzeczalnym ideałem teologicznym. Nie można jej zrealizować całkowicie; jest to empirycznie niemożliwe z powodów, które wspomnieliśmy w poprzednim kontekście analizy i które będziemy musieli przedyskutować za chwilę. Najlepiej, jeśli taka wyimaginowana sytuacja może służyć jako etap wstępny do budowy „typu idealnego” — heurystycznego modelu porównywania różnych faz instytucjonalnej specjalizacji religii. Można zauważyć, że sytuacja taka w większym stopniu występowała w chrześcijańskich społeczeństwach średniowiecza, niż występuje w najnowszej historii Zachodu.

Poczucie zupełnej zgodności pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a subiektywnym systemem „ostatecznego” znaczenia polega na założeniu „doskonałej” socjalizacji jednostki w porządek społeczny. Założenie to jest oczywiście nie do utrzymania. Tym niemniej można by pominąć tę trudność w przypadku relatywnie prostych społeczeństw, w których jednostki w sposób typowy internalizują „większość” relatywnie jednorodnej kultury. Byłoby to zupełnie nierealistyczne, gdyby pominąć tę trudność w przypadku bardziej złożonych społeczeństw. Jednakże w takich społeczeństwach religia chętnie podlega instytucjonalnej specjalizacji. Innymi słowy, można postulować dość

wysoki stopień zgodności pomiędzy świętym kosmosem a zinternalizowanym systemem znaczeń „ostatecznych” dla członków relatywnie prostych społeczeństw. Nie można postulować podobnie wysokiego stopnia zgodności pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a subiektywnym systemem znaczeń „ostatecznych” dla członków tych społeczeństw, w których wystąpiła instytucjonalna specjalizacja religii.

Konstruowanie przez nas sytuacji, w której przeważa pełna identyczność pomiędzy Kościołem, świętym kosmosem i hierarchią znaczeniową światopoglądu, jest nie do zrealizowania również z innej przyczyny. W pełni wyspecjalizowane instytucje religijne powstają jedynie w warunkach znacznej złożoności struktury społecznej, włączając w to niejednorodną dystrybucję społeczną światopoglądu. Instytucje takie nie mogą wyrazić hierarchii znaczeniowej światopoglądu. Z drugiej strony, w społeczeństwach w których byłoby to wyobrażalne, nie ma warunków do pełnej instytucjonalnej specjalizacji religii.

Dodatkowy czynnik, który trzeba wziąć pod uwagę, to powstanie konkurujących ze sobą świętych uniwersów w społeczeństwach, w których warunki strukturalne faworyzują rozwój specjalizacji instytucjonalnej religii. Ale nawet jeśli przez chwilę pomijamy konsekwencje pluralizmu religijnego dla wyspecjalizowanych instytucji, możemy dojść do wniosku, że warunki do pełnej instytucjonalnej specjalizacji religii oraz założenia pełnej zgodności pomiędzy „oficjalnym” modelem a religijnością indywidualną wzajemnie się wykluczają.

Instytucjonalna specjalizacja religii transformuje stosunek jednostki do świętego kosmosu *oraz* do porządku społecznego w ogólności. W wyniku tej transformacji, Kościół staje się ambiwalentnym zjawiskiem w odniesieniu do swych funkcji religijnych. Kościół nawiązuje liczne stosunki z innymi mniej lub bardziej wyspecjalizowanymi instytucjami, których podstawowe funkcje są „świeckie”. Stosunek Kościoła do instytucji politycznych i ekonomicznych obejmuje wzajemne poparcie, częściowe dostosowanie, konkurencję, na otwartym konflikcie kończąc. W kontekście takich stosunków Kościół rozwija swe własne „świeckie” interesy. Oprócz tradycji doktrynalno-liturgicznej powstaje również tradycja ekonomiczna, polityczna i administracyjna. Ta ostatnia ma dużą wagę w codziennym prowadzeniu świeckich problemów instytucjonalnych, przed którymi staje Kościół. Tradycje te stanowią pewnego rodzaju kompromis w stosunku do celów, dla których Ko-

ściół „powołano” w rozumieniu tych, którzy pojmują specyficznie religijne twierdzenia kościoła dosłownie, w stopniu, który trzeba będzie omówić.

Religijni eksperci szybko dochodzą do wniosku, że ambiwalencja Kościoła w stosunku do jego funkcji religijnej przedstawia poważny problem. Jeśli pojmują „oficjalny” model religii dosłownie, mogą uznać „świeckie” działania Kościoła za skandaliczne lub przynajmniej problematyczne w stopniu, który wymaga ich legitymizacji na warunkach zgodnych z „logiką” świętego uniwersum. W każdym razie, eksperci religijni są zawodowo zobligowani do zajmowania się społeczno-psychologicznymi konsekwencjami tego problemu. Wiarygodność „oficjalnego” modelu religii jest potencjalnie zagrożona przez „świeckie” działania Kościoła. Dlatego przedstawiając „oficjalny” model laikatowi eksperci religijni muszą dostarczyć „świętych” wytłumaczeń dla „oficjalnych” działań kościoła. Najostrzej wiarygodność modelu „oficjalnego” jest zagrożona w sytuacji „pluralistycznej”. Bojownicy świętych uniwersów, którzy konkurują o „oficjalny” status, przedstawiają twierdzenia o doktrynalnej wyższości i, co typowe, przypisują sobie wyższy stopień „czystości” w stosunku do zaangażowania „świeckiego”. Historia ruchów sektowych w chrześcijaństwie i islamie dostarcza obszernego wsparcia dla tej obserwacji. Ogólnie rzecz biorąc możemy powiedzieć, że ambiwalencja Kościoła może być najłatwiej uznana za problem, gdy tylko zagrożona zostaje wiarygodność „oficjalnego” modelu religii przez dodatkowe „zewnątrzne” przyczyny. Uznanie tego problemu inspiruje teoretyczne wysiłki ekspertów religijnych w celu znalezienia „świętych” objaśnień „świeckiego” zaangażowania. Doktryna o widzialnym i niewidzialnym Kościele w teologii chrześcijańskiej może tu być przykładem. Sukces teoretycznych wysiłków w celu ochrony wiarygodności modelu „oficjalnego” zależy od całej gamy czynników. Do najważniejszych należą elastyczność „logiki” odpowiedniego świętego uniwersum oraz posiadanie skutecznego monopolu danej grupy ekspertów religijnych na propagowanie swego „oficjalnego” modelu. Korzenie tego problemu nie da się jednak wyrwać przy pomocy wysiłków teoretycznych; Kościół, jako konkretna instytucja, nie może być wyłącznie określany przez swoją funkcję religijną.

Inną konsekwencją instytucjonalnej specjalizacji religii jest to, że niezgodność pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a społecznie dominujący-

mi systemami indywidualnymi „ostatecznego” znaczenia może osiągnąć krytyczne wymiary. Święty kosmos jest, oczywiście, relatywnie stabilną częścią społecznej rzeczywistości, zanim nawet nastąpi instytucjonalna specjalizacja religii. Za każdym razem, gdy sprawy „ostatecznego” znaczenia są obiektywizowane w światopoglądzie wykraczającym poza procesy subiektywne i indywidualne biografie, stawiają one większy opór zmianom, aniżeli sprawy życia codziennego, których znaczenie zajmuje podrzędne miejsca w hierarchii znaczeń. Instytucjonalna specjalizacja religii, która zawiera standaryzowany przekaz modelu „oficjalnego” kanonu doktrynalnego oraz kontroluje odchylenia, zdecydowanie umacnia „tekstową” stabilność świętego kosmosu. Konsolidacja wierzeń religijnych i praktyk w „oficjalnym” modelu oraz instytucjonalne poparcie tego modelu nadają wysoki stopień obiektywności i ciągłości spraw, co do których uważa się, że mają „ostateczne” znaczenie dla wszystkich. Co więcej, stabilność świętego kosmosu jest jednym z najważniejszych interesów wpływowej grupy ekspertów religijnych.

Tu rodzi się następny problem. Można postulować, żeby wysoki stopień stabilności świętego kosmosu *sacrum* wspierał stabilność relatywnie prostych społeczeństw i jednocześnie był odbiciem takiej stabilności. Z drugiej strony, instytucjonalna specjalizacja religii oraz stosownie umacniana stabilność świętego kosmosu charakteryzują społeczeństwa o relatywnie złożonej strukturze społecznej. Społeczeństwa takie charakteryzują się jednak co najmniej umiarkowanym tempem zmian społecznych. Nawet umiarkowane tempo zmian społecznych sugeruje, że rutyny i problemy życia codziennego jednostek w takich społeczeństwach różnią się pomiędzy poszczególnymi pokoleniami. W warunkach szybkich zmian społecznych problem coraz bardziej się zaostrza. Kłopoty dnia codziennego ojców są inne niż synów, a ojcowie nie znali problemów, jakie mają synowie. W kontekście tak zmieniających się spraw, nawet wielkie i „niezmienne” kryzysy biograficzne oraz ich rozwiązania, śmierć włączając, będą jawić się synom w innej perspektywie. Ogólnie rzecz biorąc, możemy stwierdzić, że sprawy, które mają znaczenie „ostateczne” dla późniejszych pokoleń, mogą być zgodne tylko w pewnym stopniu ze sprawami, które miały podobne znaczenie dla pokoleń wcześniejszych. Te ostatnie zostały „zamrożone” w świętych tekstach, doktrynach i rytuałach. Poważny problem instytucjonalnej specjalizacji religii polega

zatem na fakcie, iż „oficjalny” model religii zmienia się w wolniejszym tempie niż „obiektywne” warunki społeczne, które współdeterminują dominujące, indywidualne systemy znaczeń „ostatecznych”.

Należy jednak zauważyć, że rosnącej niezgodności pomiędzy modelem „oficjalnym” a religijnością indywidualną kilka czynników przeciwdziała lub przynajmniej ją zwalnia. Trudno sobie wyobrazić okoliczności, w których „oficjalny” model mógłby pozostać zupełnie nieelastyczny. Eksperci religijni mają zawodową motywację do obrony religijnego *status quo*. Mają również motywację do efektywnego przekazywania „oficjalnego” modelu religii ludziom świeckim. Eksperci ci mogą z powodzeniem wyizolować się do pewnego stopnia ze „świata” i przez to uniknąć ulegania wpływom tych procesów, które zmieniają życie ludzi świeckich. Tym niemniej, nie mogą nie zauważyć rosnących kłopotów z uwiarygodnieniem „oficjalnego” modelu dla laikatu, którego świat nie ma już silnych związków z tradycyjnym świętym kosmosem. W ostateczności, eksperci będą zmuszeni do uznania pewnej niespójności między „ideałami” a „faktami”. O ile eksperci nie wycofają się na pozycje, w których „ideały” pozostają nienaruszone i wiarygodne, oraz skutecznie nie odejdą ze swych „oficjalnych” pozycji, dostosują zapewne „oficjalny” model do wymogów zmieniających się warunków. Obszary, w których takie dostosowania stają się niezbędne, definiuje się *post hoc*, jako mające marginalne znaczenie dla doktryny. Taka procedura dopuszcza znaczną elastyczność. Ponieważ religia jest instytucjonalnie wyspecjalizowana, a święty kosmos wypracowuje historię doktryny, dlatego procedura ta ma zarówno „tekstowe” jak i organizacyjne ograniczenia. Dlatego niebezpieczeństwo, że specyficznie religijne wyobrażenia, które zostały „zamrożone” jako elementy katechizmu, stracą pewną ilość lub dużą dawkę wiarygodności jako subiektywne systemy znaczenia „ostatecznego”, jest zlikwidowane jedynie częściowo.

Potencjalna niezgodność pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a religijnością indywidualną jest ograniczana przez inny zestaw okoliczności. Załóżmy, że „oficjalny” model pozostaje w miarę stabilny, podczas gdy życie codzienne kolejnych pokoleń zostaje „obiektywnie” przekształcane przez zmiany społeczne. Członkowie kolejnych pokoleń podlegają socjalizacji do tego *samego* „oficjalnego” modelu religii. W modelu tym znajdują sprawy o „ostatecznym” znaczeniu. „Obiektywne” procesy, które mogłyby zmody-

fikować subiektywne systemy o „ostatecznym” znaczeniu dla dorosłych członków zmieniającego się społeczeństwa, wywierają jedynie pośredni wpływ na dzieci we wcześniejszych fazach socjalizacji. Podczas gdy dorośli są zaangażowani w sprawy życia codziennego, determinowane przez zmieniający się charakter instytucji „świeckich”, dzieci pozostają od tych spraw odsunięte. Jeśli rodzina nie wkroczy aktywnie z socjalizacją religijną dziecka, co będzie zakładało istnienie skonsolidowanych antyideologii, dziecko zinternalizuje model „oficjalny” według *jego wartości nominalnej*. Nie ma żadnych specjalnych powodów, dla których dziecko miałoby świadomie doświadczać niezgodności pomiędzy modelem a problemami życia codziennego. Inaczej mówiąc, dopóki socjalizacja do „oficjalnego” modelu religii jest ogólna, typowa jednostka zaakceptuje od zaraz „oficjalną” definicję spraw o znaczeniu „ostatecznym”. Gdy jednak jednostka zinternalizuje model „oficjalny”, będzie raczej rozumiała sprawy życia codziennego w jego własnych kategoriach. Wiele czasu zajmie jednostce uświadomienie sobie rozdzwisku pomiędzy tym, co ma „oficjalne” znaczenie „ostateczne”, a tym, co jest dla niej „obiektywnie” ważne. Zinternalizowany „oficjalny” model religii wytwarza zgeneralizowaną postawę, która prowadzi do „automatycznego” oporu wobec takich procesów zmian społecznych, które mogłyby zwiększać nieprzystawalność „oficjalnego” modelu do jednostki, tak długo jak retoryka specyficznie religijnych wyobrażeń pozostaje w miarę efektywna. Możemy uznać to za jeden z powodów, dla których Kościoły, a szczególnie Kościoły uznane, próbują wdrażać pewną dozę ogólnego „konserwatyizmu” swoim członkom, nawet jeśli „oficjalny” model religii przekazywany przez te Kościoły nie zawiera otwarcie „konserwatywnej” ideologii.

Inna, zupełnie „niezamierzona” konsekwencja instytucjonalnej specjalizacji religii, polega na osłabieniu nadrzędnej pozycji specyficznie religijnych wyobrażeń w subiektywnych systemach odniesień. Przed instytucjonalną specjalizacją religii wyobrażenia te zajmują pozycję o „ostatecznym” znaczeniu dla świadomości jednostki. Według zinstytucjonalizowanego modelu „oficjalnego”, specyficznie religijne wyobrażenia mają zajmować taką samą pozycję. Jednak powstaje problem, ponieważ wyspecjalizowane normy religijne zostają skonsolidowane w ograniczonych rolach społecznych. Służy to artykułowaniu i uwidacznianiu jurysdykcji religijnej, ale jednocześnie także,

zawężaniu zwyczajowego stosowania norm religijnych do wydzielonych obszarów wiary i praktyki. Wykonywanie specyficznie religijnych ról jest w istocie zintegrowane z wykonywaniem innych, mniej lub bardziej wyspecjalizowanych, ról „świeckich”. Pomijając specjalne zagadnienie „pełnoetatowych” ekspertów religijnych, specyficznie religijne role są *de facto*, jeśli nie *de iure*, wykonywane „w niepełnym wymiarze godzinowym”. Wykonywanie ról niereligijnych determinują „świeckie” normy, które powstają w bardziej lub mniej autonomicznych instytucjach ekonomicznych i politycznych³⁰. Im więcej wyeliminuje się śladów świętego kosmosu z norm „świeckich”, tym mniejsza jest wiarygodność globalnego proklamowania norm religijnych. Te ostatnie zostają przyporządkowane coraz częściej „niepełnym” rolaom religijnym. Integracja nieciągłego pełnienia ról religijnych i niereligijnych we wzorcu biograficznym stwarza potencjalny problem dla jednostki. *De facto* integracja pełnienia ról nie zapewnia jeszcze integracji ich znaczenia w ogólnych kategoriach biograficznych. Jest to, oczywiście, jedna z „oryginalnych” funkcji wyobrażeń religijnych, dostarczająca jednostce „obiektywnego” modelu subiektywnie znaczącej integracji zachowań w różnych obszarach życia. Jak już wskazywaliśmy, instytucjonalna specjalizacja religii prowadzi zwykle do zawężonej kompetencji specyficznie religijnych wyobrażeń, co z kolei osłabia lub niszczy skuteczność tych wyobrażeń jako modelu integracji sensu.

Niektóre jednostki mogą dalej traktować dosłownie światowe oddziaływanie specyficznie religijnych wyobrażeń, pomimo odkrytych przez nas okoliczności, które osłabiają wiarygodność takich oddziaływań. Jeśli jednostki te naiwnie (ten termin nie jest tu użyty pejoratywnie) trzymają się tych oddziaływań, to zagadnienie „znaczącej integracji” jest rozwiązane poprzez wyeliminowanie niespójnych, „świeckich” składników. Jest oczywiste, że rozwiązanie takie prowadzi do „obiektywnych” trudności i, w przypadkach ekstremalnych,

³⁰ Rosnąca autonomia norm ekonomicznych oraz wydzielenie specyficznie ekonomicznego zachowania („praca”) w historii Zachodu są tak znanymi faktami, że praktycznie nie potrzebują dokumentacji przez odwoływanie się do obszernej bibliografii. In sprawie więzłej dyskusji nad rosnącą autonomią zachowań politycznych patrz: Helmuth Plessner *The Emancipation of Power*, w: *Social Research*, 31:2, 1964, str. 155-174.

do niemożności efektywnego wykonywania ról niereligijnych oraz do pewnej formy „męczeństwa”. Częściej taka „naiwna” postawa owocuje częściowym wycofaniem się ze „świata”, czemu towarzyszy zawieranie kompromisów ze „światem”, określanych jako „do zniesienia”. Różne grupy pietystyczne mogą tu służyć jako przykład różnych stopni wycofania się i kompromisu.

Dla członka społeczeństwa, zwyczajowo łączącego „religię” z wydzielonymi obszarami wierzeń i zachowań, i nie przywiązanej „naiwnie” do światowego oddziaływania „religii”, integracja znaczeniowa specyficznie religijnych i niereligijnych ról i norm, wraz z odpowiednimi oddziaływaniami kompetencyjnymi, dalej stanowi problem. Strukturalne determinanty tego problemu skłaniają jednostkę do refleksji. Nie postulujemy tutaj ogólnego i systematycznego procesu myślenia teoretycznego o znaczeniu życia i podobnych sprawach. Jedynie odwołujemy się do faktu, że sprzeczne lub przynajmniej nie powiązane ze sobą wymogi „religii” i „świata”, stymulują jednostkę do okazjonalnego zastanowienia się. Refleksja taka może prowadzić do różnych rozwiązań. Jedno z nich to „skok wiary”. Częściowo rozwiązanie to przypomina poprzednio opisaną „naiwną” postawę. Różnica jednak polega na tym, że tutaj religijność indywidualna, początkowo odwzorowana od modelu „oficjalnego”, zostaje ponownie utworzona po fazie „zwątpienia”, jako czysto indywidualistyczne rozwiązanie problemów życiowych. Inne „rozwiązanie” może polegać na niemożności formułowania wiarygodnego rozwiązania i na powrocie do przedrefleksyjnej postawy, w której przechodzi się rutynowo od wykonań „świeckich” do religijnych. Trzecia możliwość polega na sformułowaniu otwarcie „świeckiego” systemu wartości; co za tym idzie, role religijne są spełniane albo z powodów oportunistycznych, albo zarzucane. Wszystkie te rozwiązania cechuje pewna doza refleksji³¹. Na różnych poziomach refleksji i intelektualnej spójności jednostka próbuje ograniczyć przystawalność specyficznie religijnych norm do obszarów, które nie zostały jeszcze zawłaszczone przez oddziaływania kompetencyjne instytucji „świeckich”. Stąd, religia staje się „prywatną sprawą”.

³¹ Na temat refleksji jako elementu składowego współczesnej religijności por.: Helmut Schelsky, *Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar? — Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, w: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1:4, str. 153-174.

Możemy konkludować mówiąc, że instytucjonalna specjalizacja religii, obok specjalizacji innych obszarów instytucjonalnych, zaczyna pewien rozwój, który przekształca religię w coraz bardziej „subiektywną” i „prywatną” rzeczywistość. Ponieważ trend ten znajduje się w punkcie kulminacyjnym w obecnej sytuacji religii, będziemy musieli szczegółowo go omówić.

Zanim jednak zajmiemy się konkretnymi kwestiami dotyczącymi religii w nowoczesnym społeczeństwie, będziemy kontynuować omawianie relacji pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a indywidualnymi systemami znaczeń „ostatecznych”. Wykazaliśmy, że konsekwencje instytucjonalnej specjalizacji religii uniemożliwiają zrealizowanie pełnej zgodności pomiędzy oboma wyżej wymienionymi elementami. Stwierdziliśmy jednak, że podczas gdy pełna zgodność jest niemożliwa, ciągły wzrost niezgodności jest kontrolowany, lub przynajmniej opóźniany przez określone czynniki. Zauważyliśmy też, że czynniki te wydają się być coraz mniej skuteczne w najnowszej historii instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii.

Podczas gdy założenie o pełnej zgodności pomiędzy oficjalnym modelem religii, a indywidualnymi systemami znaczenia „ostatecznego” jest nie-realne, poczucie *pełnej* niezgodności pomiędzy tymi dwoma czynnikami prowadzi do sprzeczności. Można sobie wyobrazić pełną niezgodność tylko wtedy, gdy żaden z członków społeczeństwa nie został socjalizowany do „oficjalnego” modelu. W tym jednak przypadku byłoby bez sensu mówić dalej o „oficjalnym” modelu. Co *można* sobie wyobrazić, to to, że model religii, który był „oficjalnym” dla wcześniejszych pokoleń, przestaje być „oficjalny” dla pokoleń późniejszych. Stąd, na przykład, jeden „oficjalny” model może zostać zastąpiony przez inny. Jeśli jednak stary model obowiązuje dalej dla części populacji, podczas gdy inna część przyjmuje nowy model, oba modele będą mniej niż całkowicie „oficjalne”, o ile oba nie otrzymają społecznie wyodrębnionego statusu (np. jeden „oficjalny” model dla rządzących oraz drugi „oficjalny” model dla rządzonych). Czysto „pluralistyczna” konkurencja pomiędzy różnymi modelami religii będzie jednak podkopywać „oficjalny” status obydwu. Bardziej interesującą możliwością jest ostateczna utrata „oficjalnego” statusu przez jakiś model religii, bez jednoczesnego podstawienia nowego „oficjalnego” modelu w jego miejsce. Taka sytuacja jest sygnałem końca instytucjonalnej specjalizacji religii. Na-

wet w takim przypadku, były „oficjalny” model nie zniknie, nie pozostawiając śladów w światopoglądzie i normach instytucji „świeckich”, zarządzających codziennym życiem późniejszych pokoleń. Model ten będzie dalej wywierać pośredni wpływ na tworzenie indywidualnych systemów znaczeń „ostatecznych” na długo po tym, jak przestał być „oficjalnym” w jakimkolwiek znaczeniu tego terminu. Oczywiście, wpływ ten będzie się zmniejszał z pokolenia na pokolenie. Jak wskazują niniejsze rozważania, byłoby działaniem nierealistycznym nawet wtedy zakładać radykalną niezgodność pomiędzy uprzednio „oficjalnym” modelem religii a religijnością indywidualną.

Jest nawet rzeczą bardziej oczywistą, że możemy sobie wyobrazić jedynie *u*łedną niezgodność w społeczeństwach wciąż charakteryzowanych przez instytucjonalne specjalizacje religii. W zależności od siły czynników stymulujących i opóźniających wzrost niezgodności, związek pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a powszechnie występującymi indywidualnymi systemami „ostatecznego” znaczenia może przybliżyć, ale nie może osiągnąć ani pełnej zgodności, ani też pełnej niezgodności. Byłoby zatem rzeczą pożyteczną skończyć te formalne rozważania, omawiając pokrótce typy pośrednie.

Nie musimy opracowywać opisu typu, powstającego we względnej bliskości wobec hipotetycznego bieguna zgodności. Typ ten jest charakteryzowany faktem, że „wszyscy” podlegają w miarę pomyślnej socjalizacji do „oficjalnego” modelu religii poprzez wolne tempo zmian społecznych i poprzez pewną minimalną elastyczność modelu „oficjalnego”. W takich warunkach czynniki, które mogą przeciwdziałać wzrostowi niezgodności, będą przeważały nad czynnikami, które sprzyjają jej szybkiemu wzrostowi.

Jeśli jednak tempo zmian społecznych rośnie bez odpowiadającego im wzrostu elastyczności modelu „oficjalnego”, powstaje odmienna sytuacja. Podczas gdy „wszyscy” ulegają socjalizacji do „oficjalnego” modelu, konsekwencje zmiany „obiektywnych” okoliczności życia codziennego członków społeczeństwa wystarczą, aby wytworzyć znaczny stopień niezgodności pomiędzy „oficjalnym” modelem a *efektywnie* przeważającymi indywidualnymi systemami priorytetów. Taka niezgodność, jaka może powstać, nie musi od razu zmienić indywidualnych systemów znaczeń „ostatecznych”, tzn. internalizowanego modelu „oficjalnego”. Jest bardziej prawdopodobne, że ci, którzy przeszli pomyślnie socjalizację do „oficjalnego” modelu, nie

będą świadomie rozumieli zmian w swoich *efektywnych* priorytetach. Innymi słowy, podczas gdy zmieniające się okoliczności „obiektywne” będą modyfikowały efektywne priorytety, jest prawdopodobne, że te modyfikacje zostaną subiektywnie przeoczone, a system priorytetów będzie dalej zgodny z modelem „oficjalnym”. W następnych pokoleniach sprzeczność pomiędzy modelem „oficjalnym” a efektywnymi priorytetami indywidualnymi może stawać się coraz wyraźniejsza dla jednostki. Nawet wtedy jest rzeczą prawdopodobną, że te ostatnie będą rozumiane i usprawiedliwiane zgodnie ze zinternalizowaną retoryką modelu „oficjalnego”. Mówiąc po prostu, ojcowie z pewnością zauważą zmiany „obiektywnych” warunków życia codziennego, ale ani ich systemy „ostatecznego” znaczenia ani nawet ich efektywne priorytety nie zmieniają się istotnie. Synów natomiast zmiany dotkną zdecydowanie mocniej. Ich efektywne priorytety ulegną znacznym modyfikacjom, podczas gdy systemy „ostatecznego” znaczenia pozostaną w miarę stabilne. Wszystko to odbędzie się zakładając, że nie tylko ojcowie, ale i synowie będą dalej socjalizować *au srieux* do „oficjalnego” modelu religii.

Założenie takie staje się coraz bardziej wątpliwe w przypadku późniejszych pokoleń. Nie rozpatrując skumulowanego wpływu kontynuowanych zmian społecznych na życie codzienne i rosnącej rozbieżności pomiędzy systemem znaczenia „ostatecznego” a *efektywnymi* priorytetami, widać, że sam charakter socjalizacji zostanie zmieniony. Charakter *au serieux* modelu socjalizacji zostanie zneutralizowany dla wnuków poprzez fakt, iż obserwują oni efektywne priorytety rządzące życiem ich ojców. Mówiąc zwykłym językiem, to, co ojcowie mówią a czego nie robią, zostanie zinternalizowane przez synów jako system retoryki a nie jako system znaczenia „ostatecznego”. W krańcowym momencie takiej sytuacji, przypuszczając, że model „oficjalny” nie zostanie przystosowany, znajdziemy się w miejscu, w którym wszyscy wciąż podlegają socjalizacji do „oficjalnego” modelu religii, ale sam model nie jest traktowany dosłownie przez kogokolwiek. Praktyki religijne (takie jak uczestnictwo w nabożeństwie) będą się odbywały z wielu różnych „niereligijnych” względów, a specyficznie religijne wierzenia zostaną zaszukane w opiniach (takich jak *Bóg jest wszechmocny*), które nie będą mieć bezpośredniego związku z efektywnymi priorytetami jednostki i codziennym zachowaniem.

Dalsza specyfikacja pośrednich typów zgodności pomiędzy modelem „oficjalnym” a religijnością indywidualną musi brać pod uwagę dodatkowy wymiar. Stopień, w jakim członkowie społeczeństwa będą podlegać zmieniającym się okolicznościom „obiektywnym” będzie się różnić nie tylko ze względu na pokolenie, ale również ze względu na pozycję klasową, zawód, płeć itd. Stopień niezgodności pomiędzy modelem „oficjalnym” a efektywnymi priorytetami będzie się odpowiednio różnić, najpierw w pokoleniu ojców a potem, znacznie bardziej, w pokoleniu synów, itd. Jeśli zaczniemy od sytuacji, w której wszyscy ulegają socjalizacji do „oficjalnego” modelu *au sérieux*, zarówno „jakościowa” i „ilościowa” zmiana w sytuacji tej nastąpi w przyszłych pokoleniach. Na początku prawie wszyscy będą podlegać socjalizacji do modelu „oficjalnego”. Jedynie jednostki najbardziej bezpośrednio wystawione na „obiektywne” zmiany rozpoczną jego internalizację w sposób ironiczny. Dalej, główna część populacji będzie wciąż internalizować „oficjalny” model, ale istotne części pewnych warstw społecznych, grup zawodowych itd. będzie to robić również w sposób niepoważny. W tym samym czasie model „oficjalny” stanie się nieodpowiedni dla tych jednostek, których synowie mogą już w ogóle nie ulegać socjalizacji do tego modelu. W dalszej perspektywie, jedynie mniejszość będzie socjalizowana do „oficjalnego” modelu *au sérieux*, inna część populacji zinternalizuje go jako system retoryki, podczas gdy większość populacji nie będzie już dłużej do niego socjalizowana. Ostatecznie może dojść do sytuacji, w której typowy proces socjalizacji już nie będzie zawierał „oficjalnego” modelu religii, a bardziej dokładnie — byłego „oficjalnego” modelu, i jedynie jednostki, ze społecznych lub społeczno-psychologicznych obrzeży, zinternalizują go jako system znaczenia „ostatecznego”. Społeczeństwo, w którym tak się dzieje, jest na dobrej drodze do sytuacji, w której nie jest już ono dłużej określane przez instytucjonalną specjalizację religii. Nie rozważamy znowu możliwości, że jeden „oficjalny” model zostaje zastąpiony przez drugi. Z punktu widzenia dynamiki tzw. sekularyzacji, możliwość taka jest mniej interesująca.

Ogólna dyskusja nad konsekwencjami instytucjonalnej specjalizacji religii oraz obserwacje formalne relacji pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a religijnością indywidualną przygotowały grunt pod analizę religii w nowoczesnym społeczeństwie. Jest oczywiste, że nie możemy łączyć naiwnie

upadku chrześcijaństwa w jego tradycyjnych formach z rozwojem ideologii sekularystycznych, ateizmu, neopogaństwa i tym podobnych zjawisk. Obecne ułożenie religii kościelnej na obrzeżach, oraz jej „wewnętrzna sekularyzacja”, ukazują się raczej jako *jeden* z aspektów złożonego procesu, w którym dalekosiężne konsekwencje instytucjonalnej specjalizacji religii, oraz globalne transformacje porządku społecznego, odgrywają decydującą rolę. To co zwykle jest uznawane za symptomy upadku tradycyjnego chrześcijaństwa, może być objawem bardziej rewolucyjnej zmiany; zastąpienia instytucjonalnej specjalizacji religii przez nową społeczną formę religii.

O jednej rzeczy możemy zapewnić: normy tradycyjnych instytucji religijnych, ustalone w „oficjalnym” lub uprzednio „oficjalnym” modelu religijnym, nie mogą być miarą religii we nowoczesnym społeczeństwie. Zanim dojdziemy do rozumienia religii we współczesnym społeczeństwie, musimy przynajmniej zadać właściwe pytania. Celem naszej analizy teoretycznej społecznych form religii było dostarczenie kryteriów decydujących o treści tych pytań. Jaka jest hierarchia znaczeniowa w światopoglądach współczesnych społeczeństw przemysłowych? Czy ta hierarchia wyraża się w świętym kosmosie, a jeśli tak, to jak bardzo odrębna i spójna jest jej artykulacja? Jaka jest natura i pochodzenie wyobrażeń religijnych, które tworzą święty kosmos? Co jest ich bazą w strukturze społecznej? Czy znajdują się w obszarze instytucjonalnym, który „specjalizuje się” w religii? Lub też, czy wyobrażenia religijne są rozłożone na kilka obszarów instytucjonalnych? Inaczej mówiąc, czy możemy uznać, iż współczesna religia „cofa się” do społecznej formy religii poprzedzającej instytucjonalną specjalizację? Albo, czy święty kosmos we współczesnym społeczeństwie w ogóle posiada podstawę instytucjonalną? Jeśli nie, to jak zostaje zobiektywizowany w społeczeństwie, tzn. w jaki sposób jest częścią obiektywnej rzeczywistości społecznej? Jaką rolę w tym kontekście grają tradycyjne instytucje. „wyspecjalizowane” w religii?

Co więcej, może być pożyteczne przeformułowanie tych pytań tak, aby skierować je na odpowiadające im zjawiska na poziomie społeczno-psychologicznym. Jakie normy determinują efektywne priorytety życia codziennego typowych członków współczesnych społeczeństw przemysłowych? Które subiektywne systemy odniesień spełniają funkcję integrującą znaczenia we współczesnym życiu? Jak wyrażnie są one zaznaczone w indywidualnych

systemach znaczeń „ostatecznych” W jaki sposób są połączone z rolami i pozycjami społecznymi? Do jakiego stopnia tradycyjny „oficjalny” model religii ulega wciąż internalizacji i jaki jest jego stosunek do powszechnie istniejących systemów znaczeń „ostatecznych”?

Jedna sprawa to zadawać pytania, a druga to na nie odpowiadać. Z paroma wyjątkami wyniki badań w socjologii religii dostarczają odpowiedzi jedynie na te pytania, które dotyczą bezpośrednio losu wyspecjalizowanych instytucji religijnych we współczesnym społeczeństwie. Niestety, są to najmniej ważne pytania, jeśli chodzi o ocenę natury religii we współczesnym społeczeństwie. Z drugiej strony, co można powiedzieć o hierarchii znaczeń w światopoglądach społeczeństw przemysłowych, o tworzeniu świętych kosmosów w tychże światopoglądach, o powszechnie obowiązujących systemach indywidualnych, itd? Nie prowadzono systematycznych badań tych problemów. Takie badania wymagałyby nie tylko określonego ukierunkowania teoretycznego (które próbowaliśmy przedstawić w niniejszej pracy), ale również bardzo skomplikowanych procedur metodologicznych. W sumie, nie jest możliwe obecnie podanie satysfakcjonujących i konkretnych odpowiedzi na te pytania.

Wobec nieobecności takich badań pozostają dwie opcje. Jedna polega na odmowie spekulacji i na czekaniu na wyniki przyszłych badań. Wybór tej opcji jest kuszący. Biorąc jednak pod uwagę ważkość powyższych pytań dla zrozumienia współczesnego społeczeństwa, warto podjąć ryzyko opowiedzenia się za drugą alternatywą. Alternatywa ta polega na sugerowaniu odpowiedzi na powyższe pytania na podstawie rozproszonych, ograniczonych i, w większości „słabych”, faktów. Odpowiedzi są oparte na skumulowanych impresjach wyników badań w różnych obszarach, takich jak socjologia przemysłowa i socjologia pracy, rodzina, mass media, czas wolny, jak również na tych nielicznych badaniach w ramach socjologii religii, które wychodzą poza tradycyjną religię kościelną.

Historia cywilizacji Zachodu naznaczona jest ciągłą ekspansją instytucjonalnej specjalizacji religii. Podczas gdy niemożliwe jest śledzenie jej licznych źródeł rozwoju, kilka podsumowujących obserwacji może pomóc umieścić ów rozwój w kontekście naszej obecnej dyskusji. W niejednorodnym, geograficznie i społecznie mobilnym, środowisku świata hellenistycznego święty kosmos, który stał się jego częścią, utracił swój pierwotny,

relatywnie prosty związek z mniej lub bardziej niezależnymi społeczeństwami. Taki częściowo „uwolniony” święty kosmos został wciągnięty do synkretycznych wydarzeń, które mogły zostać dopasowane, choć z pewnymi kłopotami, do ram dominującej i instytucjonalnie niewyspecjalizowanej religii Imperium Rzymskiego, zakorzenionej w politycznej i rodzimej strukturze starożytnego Rzymu. Eschatologiczna tkanka wierzeń chrześcijańskich i jej wpływ na chrześcijańską koncepcję zasięgu prawowitej kontroli politycznej spowodowały, że dopasowanie takie stało się niezwykle trudne w przypadku chrześcijaństwa. Podporządkowując się „właściwie” określonej władzy instytucji politycznych, chrześcijaństwo jednocześnie odpierało ich tradycyjne żądania *religijne*. Rezultat wynikającej stąd walki wpływał zarówno na charakter instytucji religijnych w historii Europy jak i na kierunek rozwoju pojawiających się struktur kościelnych chrześcijaństwa. Autonomia państwa została zdefiniowana w kategoriach „świeckich”, pomimo pewnych pozostałości wcześniejszych koncepcji, które przetrwały w Świętym Cesarstwie Rzymskim przez okres feudalny. Autonomia Kościoła osiągnęła specyficznie religijne znaczenie, pomimo „świeckich” uwikłań instytucji religijnych. Definicje kompetencji religijnych i politycznych stały się podstawą różnorodnych układów pomiędzy Kościołem i państwem, jakie charakteryzują późniejszą historię Europy.

Kościół, pozostawszy zwyczajną w sytuacji „pluralistycznego” współzawodnictwa i zaadaptowawszy się do wymogów instytucjonalnego przetrwania wobec państwa, stał się widzialną i wyspecjalizowaną podstawą instytucjonalną dla *jednego*, odpowiednio wytworzonego i obowiązującego świętego kosmosu. Identyczność Kościoła i religii oraz zgodność pomiędzy „oficjalnym” modelem religii a aktualnie panującymi indywidualnymi systemami znaczeń ostatecznych zostały przyjęte jako pewnik w ideologii eklezjalnej, a przez pewien okres czasu były też aproksymowane, choć bez pełnego powodzenia. Powiedzieliśmy, że czynniki, które powodują rosnącą niezgodność pomiędzy „oficjalnym” modelem i religijnością indywidualną, i które niszczą identyczność Kościoła i religii, są od początku obecne w tej społecznej formie religii. Aż do późnego Średniowiecza owe „ziarna sekularyzacji” spadały na jałową glebę. Przeważały okoliczności, które, jak wykazaliśmy, zwykle opóźniają wzrost niezgodności pomiędzy modelem „ofi-

„oficjalnym” a religijnością indywidualną. Wraz z zanikiem porządków feudalnych sytuacja zaczęła się zmieniać. Strukturalna podstawa przybliżonej identyczności Kościoła i religii rozmywała się. Zmiana porządku społecznego przetworzyła codzienne życie i efektywne priorytety coraz szerszych warstw ludności. Rosnące rozdziewki pomiędzy społecznie rozpowszechnionymi priorytetami efektywnymi a modelem „oficjalnym” doprowadziły do podkopania tego ostatniego i nadały mu narastający status retoryczny dla pewnych grup ludności, dopuszczając w ten sposób, poczynwszy od Renesansu, do powstania „świeckich” antymodeli. Pomimo dostosowania „oficjalnego” modelu religii w czasie Reformacji i Kontrreformacji, rozdziewki pomiędzy modelem „oficjalnym” a społecznie przeważającymi efektywnymi priorytetami nie zostały pokonane. Stosunki między państwem a Kościołem w monarchiach absolutnych, polityczny i społeczny kontekst wojen religijnych, rozprzestrzenianie się sekt, rozwój nauki i jej wpływ na filozoficzne i, co za tym idzie, popularne koncepcje życia i wszechświata, Rewolucja Francuska i jej reperkusje w „tradycjonalistycznych” i „liberalnych” ruchach w łonie katolicyzmu i protestantyzmu, społeczne konsekwencje rewolucji przemysłowej wraz z pojawieniem się klasy robotniczej, powstanie zorientowanych ideologicznie partii politycznych, krytyka Biblii i jej wpływ na teologię, aby wspomnieć tylko kilka ważniejszych czynników wpływających na kościoły chrześcijańskie, świadczą o niebezpieczeństwie nadmiernych uproszczeń. Podsumowując cały ten złożony proces można tym niemniej powiedzieć, że dalekosiężne konsekwencje specjalizacji instytucjonalnej religii, zrozumianej jako ogólny proces zmian społecznych, paradoksalnie dały utratę tego, co instytucjonalna specjalizacja pierwotnie dokonała w „pluralistycznym” kontekście religijnym świata hellenistycznego i Cesarstwa Rzymskiego, to jest monopolu na definiowanie obowiązującego świętego kosmosu.

Polityczne i teologiczne działania tylnej straży mogą opóźnić, ale nie zapobiegą ostatecznemu uznaniu przez prawo *fait accompli*. Świeckie idee z powodzeniem konkurowały z Kościołami przy określaniu indywidualnych systemów znaczenia „ostatecznego”, szczególnie wśród tych, których życie i efektywne priorytety zostały radykalnie zmienione przez „obiektywne” zmiany społeczne i którzy chcieli coraz bardziej wyjść z „oficjalnego” modelu, nawet poprzez system retoryki. Pomimo bogactwa władzy i admini-

stracyjnej perfekcji Kościołów, religię definiowano jako sprawę prywatną. W praktyce oznaczało to, że Kościół nie mógł już dłużej polegać na państwie, aby wprowadzać swoje żądania jurysdykcyjne. Kościół stał się instytucją wśród innych instytucji, a jego żądania i interesy zostały ograniczone do „właściwej” mu sfery. „Właściwa” mu sfera to sfera życia prywatnego. Kościół zaakceptował wyraźnie publiczny status z powodu państwowotwórczych funkcji „moralnych”. Gdy zaczęły wyłaniać się konflikty klasowe, przywilej taki okazał się mało warty.

Powinno się zauważyć, że instytucjonalna specjalizacja religii stała się częścią dalekosiężnego procesu historycznego, który przekształcił tradycyjny porządek społeczny w nowoczesne społeczeństwo przemysłowe. Proces ten charakteryzował się był złożonym wzorcem następujących po sobie faz, w których instytucje polityczne, religijne i ekonomiczne osiągały coraz wyższy poziom specjalizacji w swoich funkcjach, wraz z jednoczesnym wzrostem „racjonalności” organizacji obszarów instytucjonalnych³². Doprowadził on do ostrego podziału kilku obszarów instytucjonalnych, charakterystycznego dla współczesnych społeczeństw przemysłowych. Normy w łonie odrębnych obszarów stawały się coraz bardziej „racjonalne” w stosunku do *funkcjonalnych* wymogów danej instytucji³³. Te funkcjonalnie „racjonalne” normy instytucji, które charakteryzuje złożony podział pracy i specjalizacja ról, coraz bardziej wycofywały się z biograficznego kontekstu znaczeniowego, w którym działania instytucji były równoważne pojedynczemu działaniu wykonawcy. Jak wykazano uprzednio, normy w ramach obszarów instytucjonalnych osiągnęły wysoki stopień autonomii. Stąd normy w ramach obszaru instytucjonalnego

³² Wiele prac poświęcono badaniom i teoriom tego procesu. Niewątpliwie Max Weber jest autorem najtrafniejszego i najbardziej nowatorskiego opracowania.

³³ Analiza ogólnych socjospołecznych implikacji i konsekwencji segmentacji instytucjonalnej opiera się, w swych głównych punktach, na pracy Arnolda Gehlena: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1949. Należy się również odwołać do ostatniej typologii porządków społecznych, która bierze pod uwagę, między innymi, stopień instytucjonalnej specjalizacji w strukturze społecznej i uwypukla jej konsekwencje dla procesów socjalizacji. Por. Friedrich Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, niepublikowana praca habilitacyjna, Uniwersytet we Freiburgu, 1962.

były przyłączone do wyraźnie zaznaczonych, ograniczonych jurysdykcji, zachowując niekwestionowaną ważność w ramach swoich jurysdykcji.

Kościół nie uciekł przed takim obrotem sprawy. Uzyskał wysoki stopień wewnętrznej autonomii i jego strukturę instytucjonalną charakteryzował trend w stronę funkcjonalnej racjonalności. Ważność jego norm została ograniczona do specyficznie „religijnej sfery”, podczas gdy ogólnoświatowe zapędy „oficjalnego” modelu były z zasady neutralizowane przez zwykłą retorykę. Pomimo dużego podobieństwa w rozwoju, który doprowadził do wyspecjalizowania się ekonomicznych, politycznych i religijnych instytucji, proces ten przyniósł pewne konkretne konsekwencje dla religii.

Instytucjonalna segmentacja struktury społecznej modyfikuje znacząco stosunek jednostki do porządku społecznego jako całości. Jej „społeczna” egzystencja zaczyna składać się z całej serii przedstawień, w znacznej mierze anonimowych, wyspecjalizowanych ról społecznych. W przedstawieniach takich osoba oraz jednostkowy, biograficzny kontekst znaczeniowy stają się nierelevantne. W tym samym czasie „znaczenie” dokonań w jednym obszarze instytucjonalnym, determinowane przez autonomiczne normy tego obszaru, zostaje oddzielone od „znaczenia” dokonań w innych obszarach. „Znaczenie” takich dokonań jest „racjonalne”, ale jedynie w odniesieniu do funkcjonalnych wymogów danego obszaru instytucjonalnego. Jest ono jednak oddzielone od ogólnego kontekstu znaczeniowego indywidualnej biografii. Nieistniejąca (albo słaba) integracja znaczenia instytucjonalnych przedstawień z systemem „subiektywnego” znaczenia nie zakłóca efektywnego działania instytucji ekonomicznych i politycznych. Jako aktor na scenie społecznej, jednostka nie wyzwala się spod kontroli norm instytucjonalnych. Ponieważ „znaczenie” tych norm jedynie pośrednio wpływa na jej osobową tożsamość i ponieważ posiada ona jedynie „neutralny” status w subiektywnym systemie znaczeniowym, jednostka w dużym stopniu ucieka przed tworzącym świadomość wpływem norm instytucjonalnych. Jako osoba jednostka staje się zastępowalna proporcjonalnie do wzrastającej anonimowości wyspecjalizowanych ról, które są determinowane przez funkcjonalnie racjonalne instytucje. Dokładniej rzecz formułując, subiektywny kontekst biograficzny przedstawień staje się całkowicie nieważny z punktu widzenia obszarów instytucjonalnych. Te ostatnie muszą jedynie zajmować się skuteczną kontrolą

przedstawień. Funkcjonalna racjonalność posegregowanych norm instytucjonalnych prowadzi do trywializowania z punktu widzenia osoby, która jest z kolei coraz mniej skłonna do stawiania im subiektywnego oporu, który mógłby być potencjalnie zainspirowany przez konflikt między normami instytucjonalnymi a zakładanym religijnym systemem znaczeń. Segregacja „racjonalnych” norm instytucjonalnych w świadomości jednostki jest socjopsychologicznym korelatem instytucjonalnej segmentacji struktury społecznej.

Jednakże segregacja instytucjonalnie wyspecjalizowanych norm *religijnych*, która rodzi się w tych samych, globalnych procesach zmiany społecznej, wpływa znacząco na funkcję wyobrażeń religijnych. Model „oficjalny” domagał się początkowo jurysdykcji całkowitej, zgodnie z faktem, iż model ma reprezentować znaczną spójność sensu w życiu jednostki. Nie ma wątpliwości, iż można zneutralizować globalne oddziaływanie „oficjalnego” modelu religii, tak jak wykazaliśmy to w formalnej analizie różnych sposobów internalizacji modelu „oficjalnego”. Przekształcenie specyficznie religijnych wyobrażeń w system częściej retoryki podkopuje tę społeczną formę religii. Przybliżona spójność pomiędzy „oficjalnym” modelem religii oraz powszechnymi subiektywnymi systemami znaczeń „ostatecznych” zanika. Będziemy musieli powrócić do omówienia dalszych implikacji instytucjonalnej specjalizacji religii dla jednostki we współczesnym społeczeństwie. Stąd należy sformułować najpierw kilka uwag na temat ogólnych konsekwencji instytucjonalnej segmentacji.

Kombinacja ciągłej kontroli działania oraz rosnącego oderwania się od osoby, która charakteryzuje podstawowe instytucje publiczne we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, jest podstawą pozornego paradoksu omawianego obecnie pod nagłówkami „indywidualizmu” i „konformizmu”. Moralny i ideologiczny zapal generowany przez tę dyskusję uniemożliwia raczej wgląd we wspólne strukturalne źródło obydwu zjawisk. W porównaniu z tradycyjnymi porządkami społecznymi podstawowe instytucje publiczne nie mają już znaczącego wkładu w tworzenie indywidualnej świadomości i osobowości, pomimo znacznej kontroli działania, posiadanej przez ich funkcjonalnie racjonalne „mechanizmy”. Osobowa tożsamość staje się zasadniczo zjawiskiem prywatnym. Jest to, być może, najbardziej rewolucyjna cecha współczesnego społeczeństwa. Instytucjonalna segmentacja pozosta-

wiła wielkie, nieustrukturyzowane obszary w życiu jednostki oraz nie zde-terminowała ogólnego biograficznego kontekstu znaczeń. To, co można nazwać „sferą prywatną”, pojawiło się w pęknięciach struktury społecznej, powstałych pod wpływem instytucjonalnej segmentacji. „Wyzwolenie” świadomości indywidualnej od struktury społecznej oraz „wolność” w „sferze prywatnej” tworzą podstawę dla trochę iluzorycznego poczucia autonomii, charakteryzującego typową osobę we współczesnym społeczeństwie.

Nie trzeba tu omawiać specyficznego zagadnienia rodziny oprócz paru pobieżnych uwag. Rodzina przestała być podstawową instytucją publiczną w sensie, jaki termin ten ma zastosowanie do instytucji ekonomicznych i politycznych. Jako „rodzina prokreacyjna” przekazuje on dalej znaczenia ogólnej ważności biograficznej z większym lub mniejszym powodzeniem. Jako „rodzina orientacji” staje się podstawowym i jakby prawie instytucjonalnym składnikiem wyłaniającej się „sfery prywatnej”. Do sprawy tej jeszcze powrócimy. Inne zagadnienia, którymi się nie będziemy zajmować, to totalitaryzm pojawiający się w niektórych współczesnych społeczeństwach przemysłowych. Jego wsteczne usiłowania włoczenia norm „publicznych” do „sfery prywatnej”, oraz kształtowania świadomości indywidualnej na wzór ponadindywidualnych lub „irracjonalnych” modeli okazały się na dłuższą metę chybione.

Poczucie autonomii, które charakteryzuje typową jednostkę we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, jest ściśle powiązane z rozszerzającą się orientacją konsumpcyjną. Poza obszarami, które pozostają pod bezpośrednią kontrolą działań, sprawowaną przez instytucje podstawowe, subiektywne preferencje jednostki, jedynie minimalnie determinowane przez określone normy, kształtują jej zachowanie. W stopniu o wiele większym niż w tradycyjnym porządku społecznym, jednostce pozostają własne instrumenty stosunkowo autonomicznego wyboru towarów i usług, przyjaciół, partnerów do małżeństwa, sąsiadów, zainteresowań i, co teraz będziemy wykazywać, nawet znaczeń „ostatecznych”. Używając własnego sposobu wysławiania się, jednostka może swobodnie tworzyć swą własną osobową tożsamość. Krótko mówiąc, orientacja konsumpcyjna nie jest ograniczona do wytworów gospodarki, ale określa stosunek jednostki do całej kultury, która nie jest już dłużej obowiązującą strukturą schematów interpretacyjnych

i wartościujących o odrębnej hierarchii znaczeń. Jest ona raczej bogatym i niejednorodnym wyborem możliwości, które z zasady są dostępne dla każdego konsumenta. Nie trzeba dodawać, że preferencje konsumentów wciąż pozostają funkcją społecznej biografii konsumenta.

Orientacja konsumpcyjna przenika również stosunek „autonomicznej” jednostki do świętego kosmosu. Ważną konsekwencją segmentacji instytucjonalnej w ogólności a instytucjonalnej specjalizacji religii w szczególności jest to, iż specyficznie religijne wyobrażenia, zamrożone w „oficjalnych” modelach Kościołów, przestają być jedynymi i obowiązującymi tematami świętego kosmosu. Wylaniają się nowe tematy znaczeń „ostatecznych” ze społecznie zdeterminowanych systemów priorytetów efektywnych i konkurują ze sobą o uznanie przez święty kosmos w stopniu, w jakim są społecznie wyartykułowane. Jedność tematyczna tradycyjnego świętego kosmosu ulega rozpadowi. Jest to odbiciem rozkładu *jednej* hierarchii znaczeniowej w światopoglądzie. Pojawiają się różne „wersje” światopoglądu, oparte na złożonej strukturze instytucjonalnej oraz stratyfikacji społeczeństw przemysłowych. Jednostka, socjalizowana pierwotnie w jedną z tych „wersji”, może być do pewnego stopnia dalej w stosunku do niej „lojalna” w dalszym życiu. Ale wraz z rozprzestrzenianiem się orientacji konsumpcyjnej oraz poczucia autonomii, jednostka raczej będzie porównywać kulturę i święty kosmos jako „nabywca”. Skoro religia jest definiowana jako „sprawa prywatna”, jednostka może wybrać z całej gamy znaczeń „ostatecznych” to właściwe, kierując się preferencjami, determinowanymi jej biografią społeczną.

Ważną konsekwencją tej sytuacji jest fakt, iż jednostka buduje nie tylko swą osobową tożsamość, ale również swój własny indywidualny system znaczenia „ostatecznego”. Prawdą jest, że dla takich konstrukcji dostępna jest wielość modeli, ale żaden z nich nie jest modelem „oficjalnym” w ścisłym znaczeniu tego terminu³⁴. Żaden też nie jest rutynowo internalizowany *au sérieux*. Zamiast tego, określony poziom subiektywnej refleksji i wyboru determinuje kształtowanie religijności indywidualnej³⁵. Co więcej, tematy

³⁴ Por. Peter Berger i Thomas Luckmann, *Secularization and Pluralism w: International Yearbook for Sociology of Religion*, tom II, 1966.

³⁵ Por. Schelsky, op. cit.

znaczenia „ostatecznego” wylaniają się przede wszystkim ze „sfery prywatnej” i są, generalnie, jeszcze nie całkiem wyartykułowane w kulturze. Indywidualne systemy znaczenia „ostatecznego” stają się raczej zarówno synkretyczne jak i niejasne, w porównaniu z „oficjalnym” modelem internalizowanym *au sérieux*.

Należy zauważyć, że tradycyjne, specyficzne religijne wyobrażenia, wciąż tworzą część niejednorodnego świętego kosmosu we współczesnym społeczeństwie. W rzeczywistości, są one jedyną częścią świętego kosmosu, którą uważa się powszechnie za religijną. Inne elementy są zwykle opisywane jako „pseudoreligijne” lub nie są postrzegane jako część świętego kosmosu, pomimo faktu, iż mogą być dominującymi tematami w aktualnych indywidualnych systemach znaczeń „ostatecznych”. Co więcej, specyficznie religijne wyobrażenia wciąż tworzą coś na kształt modelu, który ma w sobie pewne podobieństwo do tradycyjnych „oficjalnych” modeli religii. Należy jednak pamiętać, że gdy tylko *tradycyjny* święty kosmos pojawił się wyłącznie w wyspecjalizowanej instytucji, jurysdykcja tej instytucji i, pośrednio, świętego kosmosu, była w coraz większym stopniu ograniczana do „sfery prywatnej”. To z kolei neutralizowało, choć, być może, nie całkowicie, uprzywilejowany status tradycyjnego modelu „oficjalnego” w stosunku do innych tematów znaczeń „ostatecznych”, które odwoływały się do „człowieka wewnętrznego”. Dzisiaj „autonomiczna” jednostka staje przed specyficznym religijnym modelem również jako konsument. Inaczej mówiąc, model taki jest jednym z możliwych wyborów jednostki. Ale nawet dla tych, którzy są socjalizowani w dalszym ciągu do modelu tradycyjnego, specyficznie religijne wyobrażenia mają dominująco retoryczny status. Różnorodne badania wykazały, że religijność nakierowana na Kościół w sposób typowy zawiera jedynie płytką warstwę doktrynalną, składającą się z „opinii religijnych”, które nie pozostają ze sobą w konkretnych związkach³⁶.

³⁶ Por. na przykład. W. Pickering *Quelques Résultats d'Interviews Religieuses*, w: E. Collard i in., w yd., *Vocation de la Sociologie Religieuse; Sociologie des Vocations*. Casternan, Towinai, 1951, str. 54-76. Również Y. Y. Dumont, *Sondage sur la Mentalité Religieuse d'Ouvriers en Wallonie*, tamże, str. 77-113. Także. Hans Otto Woelber, *Religion ohne Scheidung; Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959. Również, Luckmann, *Four Protestant Parishes in Germany*, op. cit., str. 443-446. Por. także, Schneider i Dombusch, op. cit.

Konflikt pomiędzy twierdzeniami modelu tradycyjnego a społecznie zdeterminowanymi okolicznościami życia codziennego staje się rzadko, o ile w ogóle, konfliktem ostrym. Dzieje się tak dlatego, iż przyjmuje się za oczywiste to, że twierdzenia te są retoryczne. Nie znajdują poparcia innych instytucji i nie otrzymują „obiektywnego” potwierdzenia w codziennym życiu jednostek³⁷. Z drugiej strony, subiektywna neutralizacja tych twierdzeń umożliwia byłemu „oficjalnemu” modelowi przetrwanie w formie retorycznej. W typowym przypadku świadome odrzucenie tradycyjnych form religii, li tylko dlatego, że nie są one zgodne z efektownymi priorytetami życia codziennego, staje się niepotrzebne. Jednak neutralizacja powyższych twierdzeń przyczynia się do dalszego rozmywania spójności modelu i wzmacnia ograniczenia specyficznie religijnych wyobrażeń do „sfery prywatnej”.

Społeczne usytuowanie Kościołów we współczesnych społeczeństwach przemysłowych zdecydowanie wpływa na wybór takich typów społecznych, które mają być socjalizowane do tradycyjnego „oficjalnego” modelu oraz określa sposób, w jaki model ten będzie prawdopodobnie internalizowany. Podsumowując wyniki badań nad religią kościelną powiedzieliśmy, że im „nowocześniejsza” jest konstelacja czynników determinujących socjalizację jednostki, tym mniej prawdopodobna staje się rutynowa internalizacja modelu i, jeśli będzie miała ona miejsce, tym mniej prawdopodobne jest jej bycie *au sérieux*. Ale nawet w przypadku jednostek zorientowanych na Kościół jest rzeczą prawdopodobną, że efektywne priorytety życia codziennego, subiektywne systemy znaczeń „ostatecznych” oraz retoryka tradycyjnego „oficjalnego” modelu, są względem siebie nieprzystawalne, z powodów już wskazanych. Dodatkową przyczyną jest funkcja więzi społecznej i substytucji prestiżu, jaką religia kościelna może w dalszym ciągu spełniać w życiu pewnego typu osób, nawet po zneutralizowaniu specyficznie religijnej funkcji.

Biorąc pod uwagę tę sytuację, warto rozpatrywać religijność kościelną w dwu różnych perspektywach. Po pierwsze, możemy postrzegać religijność kościelną jako pozostałość tradycyjnej społecznej formy religii (tj. specjali-

³⁷ Por. Tenbruck, *Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft*, op. cit.

zacji instytucjonalnej) na peryferiach współczesnych społeczeństw przemysłowych. Po drugie, możemy postrzegać religijność kościelną jako jedną z wielu manifestacji wyłaniającej się, niewyspecjalizowanej instytucjonalnie, społecznej formy religii, która różni się tym, iż wciąż zajmuje specjalne miejsce wśród innych manifestacji ze względu na swe historyczne związki z tradycyjnym „oficjalnym” modelem chrześcijańskim. Wiele zjawisk współczesnej religii kościelnej można lepiej zrozumieć, jeśli rozpatruje się je raczej w drugiej, niż w pierwszej perspektywie.

Segmentacja instytucjonalna struktury społecznej oraz zanik tradycyjnego, spójnego świętego kosmosu wpłynęły nie tylko na religię jako wyspecjalizowaną instytucję, ale również na stosunek tradycyjnych, specyficznie religijnych wyobrażeń do wartości innych wyspecjalizowanych obszarów instytucjonalnych. Dominujące normy w różnych obszarach instytucjonalnych, szczególnie w gospodarce i polityce, były w coraz większym stopniu legitymizowane przez funkcjonalną racjonalność. Im bardziej autonomiczne i racjonalne stały się wyspecjalizowane obszary instytucjonalne, tym mniej ścisły stawał się ich związek z transcendentnym świętym kosmosem. Tradycyjna legitymizacja z „góry” (na przykład, etyka zawodowa oraz boskie prawo króla) zostaje zastąpiona legitymizacją z „wewnątrz” (na przykład wydajność i niezależność). W tym sensie normy obszarów instytucjonalnych stały się coraz bardziej „świeckie”. Nie znaczy to jednak, że obszary instytucjonalne zostały огоłocone z „wartości”. „Sekularyzacja” w swych wczesnych fazach nie była procesem, w którym autonomiczne instytucjonalne „ideologie” zastąpiły, wewnątrz swego własnego obszaru, wszechobejmujące i transcendentne uniwersum norm.

To właśnie stanowi kluczowy problem stosunku „współczesnej” jednostki do porządku społecznego. Na dłuższą metę, wyizolowane instytucjonalne „ideologie” nie były zdolne dostarczyć społecznie prefabrykowanego *oraz* subiektywnie znaczącego systemu znaczenia „ostatecznego”. Przyczyny tej niezdolności, jak można było zauważyć, są związane z socjopsychologicznymi konsekwencjami segmentacji i specjalizacji instytucjonalnej, tj. z tymi procesami, które dały początek wyizolowanym instytucjonalnym „ideologiom”. Los totalitaryzmu we współczesnych społeczeństwach przemysłowych pokazuje, że wysiłki mające na celu transformację „instytucjonalnych”

ideologii we wszechogarniające światopoglądy nie odnosiły zauważalnego sukcesu. Nawet komunizm, który wytworzył coś na kształt „oficjalnego” modelu i któremu udało się wdrożyć rutynową socjalizację „wszystkich” do takiego modelu w Związku Radzieckim, raczej nie zdołał wytworzyć „nowego człowieka”. Generalnie rzecz biorąc, wydaje się, że porewolucyjne pokolenia zinternalizowały „oficjalny” model jako system retoryki, a nie system *au sérieux*. „Ucieczka” do sfery „prywatności”, choć mniej rzucająca się w oczy niż w krajach „kapitalistycznych”, jest wyraźnie widoczna. Próby wytworzenia spójnego i subiektywnie nieodpartego światopoglądu z cechami sacrum na podstawie elementów wziętych z „instytucjonalnych” ideologii (takich jak „wolny rynek”), podjęte w Stanach Zjednoczonych pod naciskiem zimnej wojny czy konfliktu koreańskiego, były skazane na niepowodzenie, ponieważ nawet oparta na ironii internalizacja nie mogła zostać wprowadzona³⁸. Co więcej jeszcze, okazało się, że nie można stworzyć *ex nihilo* wewnętrznej logiki, która połączyłaby zasadniczo odmienne elementy wchodzące w skład tych tworów.

Wykazaliśmy uprzednio, że święty kosmos współczesnych społeczeństw przemysłowych już nie reprezentuje *jednej* obowiązującej hierarchii i nie jest artykułowany jako spójna tematycznie całość. Może to zabrzmieć jak przesadzona metafora, jeśli mówi się o świętym kosmosie we współczesnych społeczeństwach przemysłowych jako o wyborze znaczeń „ostatecznych”. Termin ten dokładnie eksplikuje różnicę pomiędzy współczesnym świętym kosmosem a kosmosem tradycyjnego porządku społecznego. Ten ostatni zawiera dobrze wyartykułowane tematy, które tworzą uniwersum „ostatecznego” znaczenia, odpowiednio spójne w kategoriach swej własnej logiki. Ten pierwszy z kolei zawiera tematy, które można w sposób uzasadniony zdefiniować jako religijne, zdolne do internalizacji przez potencjalnych konsumentów jako znaczenia o „ostatecznym” znaczeniu. Tematy te jednak nie

³⁸ Por., na przykład, Raport Prezydenckiej Komisji ds. Celów Narodowych, *Goals for Americans*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1950. Por. również analizy po wojnie koreańskiej: „Militant Liberty”, Programy Amerykańskiego Departamentu Obrony w: Morris Janowitz, *The Professional Soldier*, The Free Press, New York, N. Y., 1960.

tworzą konkretnego uniwersum. Zbiór wyobrażeń religijnych (*święty kosmos* jedynie w luźnym znaczeniu tego słowa) nie jest internalizowany jako całość przez żadnego potencjalnego konsumenta. „Autonomiczny” konsument zamiast tego wybiera pewne tematy religijne i układa je w co nieco przypadkowy prywatny system „ostatecznych” znaczeń. Religijność indywidualna nie jest więc już ani repliką, ani przybliżeniem modelu „oficjalnego”.

Będziemy musieli powrócić do dyskusji o specjalnym charakterze świętego kosmosu w nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych. Takie wstępne obserwacje jednak wystarczą, aby uświadomić nam niebezpieczeństwo nadmiernych uproszczeń przy analizowaniu podstaw społecznych współczesnego świętego kosmosu. Pytanie, właściwie zadanie, brzmi: jakie są społeczne podstawy zbioru tematów religijnych, występujących powszechnie w społeczeństwach przemysłowych? Nasza analiza religii kościelnej we współczesnym społeczeństwie ostro uwypukliła fakt, że współczesny święty kosmos jako całość już nie opiera się na instytucjach wyspecjalizowanych w utrzymaniu i przekazywaniu świętego uniwersum. Na podstawie naszych obserwacji „świeckich” ideologii instytucjonalnych możemy stwierdzić dalej, że święty kosmos jako całość nie odstaje od innych, pierwotnych i wyspecjalizowanych obszarów instytucjonalnych, których główne funkcje nie są funkcjami religijnymi, takich, na przykład, jak państwo czy system ekonomiczny. Gdy przejdziemy do omawiania źródeł różnych tematów religijnych we współczesnym świętym kosmosie, będziemy mieć okazję do wykazania, że niektóre tematy można prześledzić aż do tradycyjnego kosmosu chrześcijańskiego, a inne aż do „świeckich” ideologii instytucjonalnych. Ale zagadnienia te mogą głównie zainteresować historyków. Efektywnej bazy społecznej współczesnego świętego kosmosu nie można znaleźć ani w Kościołach, ani w państwie, ani w systemie ekonomicznym.

Spółeczna forma religii, która wyłania się we współczesnych społeczeństwach przemysłowych, charakteryzuje się bezpośrednią dostępnością zbioru wyobrażeń religijnych dla potencjalnych konsumentów. Święty kosmos nie jest zapośredniczony ani przez wyspecjalizowane obszary instytucji religijnych, ani przez inne pierwotne instytucje publiczne. To właśnie bezpośrednia dostępność świętego kosmosu, a bardziej precyzyjnie, zbioru tematów religijnych powoduje, że religia dzisiaj jest zasadniczo zjawiskiem z zakresu

„sfery prywatnej”. Dlatego pojawiająca się społeczna forma religii różni się znacząco od starszych społecznych form, które charakteryzowały się albo rozprzestrzenianiem się świętego kosmosu poprzez instytucjonalną strukturę społeczeństwa albo instytucjonalną specjalizacją religii.

Twierdzenie, iż święty kosmos jest bezpośrednio dostępny potencjalnym konsumentom, należy wyeksplikować. Sugeruje ono, że w świętym kosmosie nie pośredniczą pierwotne instytucje publiczne oraz, co za tym idzie, żaden obowiązujący model religii nie jest dostępny. Nie sugeruje ono, oczywiście, że tematy religijne nie są w jakimś stopniu tworzone społecznie. Tematy religijne biorą swój początek w doświadczeniach „sfery prywatnej”. Opierają się one głównie na emocjach i sentymentach i są wystarczająco niestałe, aby utrudnić artykulację. Są wysoce „subiektywne”, tzn. nie są definiowane w obowiązujący sposób przez instytucje pierwotne. Mogą być i są przyjmowane przez tzw. instytucje wtórne, które w sposób wyraźny zaspokajają „prywatne” potrzeby „autonomicznych” konsumentów. Instytucje te próbują formułować tematy powstające w „sferze prywatnej” i przekazują pakiety wyników potencjalnym konsumentom. Zunifikowane porady w gazetach, „inspirująca” literatura, począwszy od tekstów o pozytywnym myśleniu, a na magazynie *Playboy* skończywszy, popularna psychologia w *Reader's Digest*, liryka popularnych przebojów itd., tworzą to, co w efekcie daje elementy składowe modeli znaczeń „ostatecznych”. Modele nie są, oczywiście, obowiązkowe i muszą ze sobą konkurować na wolnym rynku. Produkcja, pakowanie i sprzedaż modeli znaczeń „ostatecznych” jest więc determinowana preferencjami konsumentów i producent musi pozostać czuły na potrzeby i wymagania „autonomicznych” jednostek oraz ich istnienie w „sferze prywatnej”³⁹.

Pojawienie się instytucji wtórnych, zaopatrujących rynek „ostatecznych” znaczeń, nie oznacza, że święty kosmos, po okresie instytucjonalnej specjalizacji, został ponownie rozprzestrzeniony w strukturze społecznej. Kluczowa różnica polega na tym, że pierwotne instytucje publiczne nie podtrzymują świętego kosmosu, ale jedynie regulują prawne i ekonomiczne ramy, w których

³⁹ Por. Peter Berger i Thomas Luckmann, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, w: *Sociology nad Social Research*, 47:4, 1963.

toczy się konkurencja na rynku znaczeń „ostatecznych”. Co więcej, rozprzeszczerzenie świętego kosmosu w strukturze społecznej charakteryzuje społeczeństwa, w których „sfera prywatna”, w ścisłym znaczeniu tego słowa, nie istnieje i w których rozdział na instytucje pierwotne i wtórne nie ma znaczenia.

Ciągła zależność instytucji wtórnych od preferencji konsumentów i, stąd, od „sfery prywatnej” sprawia, iż jest mało prawdopodobne, aby społeczna obiektywizacja tematów powstających w „sferze prywatnej” prowadziła w końcu do wytworzenia spójnego i zamkniętego świętego kosmosu oraz specjalizacji instytucji religijnych. Jest to jeden z kilku powodów usprawiedliwiających założenie, że nie opisujemy jedynie okresu interregnum pomiędzy zanikiem jednego „oficjalnego” modelu a pojawieniem się drugiego nowego, ale raczej, iż obserwujemy pojawienie się nowej społecznej formy religii, której ani nie charakteryzuje rozpowszechnianie się świętego kosmosu w strukturze społecznej, ani też instytucjonalna specjalizacja religii.

Fakt, że święty kosmos opiera się w pierwszym rzędzie na „sferze prywatnej” oraz na wtórnych instytucjach zaspokajających potrzeby tejże, wraz z tematyczną różnorodnością kosmosu, przynosi ważne konsekwencje dla natury religijności indywidualnej w nowoczesnym społeczeństwie. Przy braku modelu „oficjalnego”, jednostka może wybierać z całej gamy tematów znaczeń „ostatecznych”. Wybór ten opiera się na preferencjach konsumenta, które są determinowane biografią społeczną jednostki, i podobne biografie społeczne dadzą podobny wybór. Zakładając, że istnieje zbiór wyobrażeń religijnych dostępnych dla potencjalnych konsumentów oraz brak „oficjalnego” modelu, jest w zasadzie możliwe, iż „autonomiczna” jednostka nie tylko wyselekcjonuje pewne tematy, ale również zbuduje z nich dobrze uformowany prywatny „system” znaczeń „ostatecznych”. W stopniu, w jakim niektóre tematy ze zbioru „ostatecznych” znaczeń są zjednoczone w czymś w rodzaju spójnego modelu (takim jak „pozytywne chrześcijaństwo” i psychoanaliza), niektóre jednostki mogą takie modele internalizować *en bloc*. Jeśli nie proponujemy odpowiednio dużego stopnia refleksji i świadomego zastanowienia się, jest prawdopodobne, że jednostki zalegitymizują związane z sytuacjami (głównie emocjonalnymi i uczuciowymi) priorytety powstające w ich „sferach prywatnych” poprzez wyprowadzanie *ad hoc* mniej lub bardziej odpowiednich elementów ze świętego kosmosu. Wydaje się usprawied-

liwionym założenie, że powszechnie występujące indywidualne systemy znaczeń „ostatecznych” będą się składać z luźnej i raczej niestabilnej hierarchii „opinii”, legitymizujących uczuciowo zdeterminowane priorytety życia „prywatnego”.

Religijność indywidualna we współczesnym społeczeństwie nie otrzymuje masowego wsparcia ani potwierdzenia ze strony pierwotnych instytucji publicznych. Wszechobejmujące subiektywne struktury znaczeniowe są prawie zupełnie oddzielone od funkcjonalnie racjonalnych norm tych instytucji. Przy braku zewnętrznego poparcia, subiektywnie skonstruowane i eklektyczne systemy znaczeń „ostatecznych” będą stanowić jakąś wątpliwą rzeczywistość dla jednostki⁴⁰. Będą one również mniej stałe lub mocne, aniżeli bardziej jednorodne wzorce religijności indywidualnej, które charakteryzują społeczeństwa, w których „wszyscy” internalizują „oficjalny” model i w których internalizowany model jest społecznie wzmacniany poprzez biografię jednostki. Podsumowując, podczas gdy systemy znaczeń „ostatecznych” we współczesnym społeczeństwie charakteryzują się znaczną różnorodnością zawartości, są one podobne strukturalnie. Są *relatywnie* elastyczne i niestabilne.

Podczas gdy religijność indywidualna nie otrzymuje silnego poparcia i potwierdzenia ze strony pierwotnych instytucji publicznych, zaczyna być uzależniona od bardziej efemerycznego poparcia innych „autonomicznych” jednostek. Inaczej mówiąc, religijność indywidualna jest wspierana społecznie przez inne osoby, które, z powodów opisanych powyżej, znajdują się głównie w „sferze prywatnej”. W sferze tej częściowe podzielenie albo nawet wspólne budowanie systemów znaczeń „ostatecznych” jest możliwe bez konfliktu z funkcjonalnie racjonalnymi normami instytucji pierwotnych. Tak zwana rodzina nuklearna, powszechnie występująca w społeczeństwach przemysłowych, spełnia ważną rolę przy dostarczaniu podstaw strukturalnych dla produkcji „prywatnej” systemów (raczej krótkotrwałych) znaczeń „ostatecznych”. Szczególnie dotyczy to „małżeństwa partnerskiego”, będącego ideałem rodziny klasy średniej, co do którego oczekuje się, iż dostarcza

⁴⁰ Por. Tenbruck, *Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft*, op. cit.

„spełnienia” partnerom małżeńskim⁴¹. Jeśli patrzymy na sytuację w takiej perspektywie, to nie jest niespodzianką wybuch „familizmu” w społeczeństwach przemysłowych, co byłoby zaskoczeniem dla nauk społecznych w wieku XIX. Z drugiej strony, relatywnie niska przeciętna stabilność rodziny jako instytucji, staje się od razu zrozumiała, jeśli przyjrzymy się niezwykle dużemu obciążeniu społeczno-psychologicznemu, które nakładają na rodzinę takie oczekiwania⁴².

Poparcie dla subiektywnych systemów znaczeń „ostatecznych” może też nadejść od osób spoza rodziny. Koledzy, sąsiedzi, członkowie grup tworzących się w pracy i wokół wspólnych zainteresowań mogą służyć jako „znaczący inni”, którzy dzielą budowę i stabilizowanie „prywatnych” uniwersów znaczeń „ostatecznych”⁴³. Jeśli uniwersa takie do pewnego stopnia połączą się, grupy je popierające mogą przyjąć cechy bliskie sekcje i rozwinąć to, co wcześniej nazwaliśmy instytucjami wtórnymi. Może to być, by wymienić najmniej prawdopodobny przykład, prawdziwe nawet w tak „ostatecznie” znaczącym hobby jak bicie żony⁴⁴.

Tym niemniej, bezpiecznie jest założyć, że rodzina pozostaje najważniejszym katalizatorem „prywatnych” uniwersów znaczeniowych.

⁴¹ Por. Peter Berger and Hansfried Kellner, *Marriage and the Construction of Reality*, *Diogene*, 46:2, 1964, str. 3-32.

⁴² Por. Hanfried Kellner, *Dimensions of Individual's Conception of Social Reality Arising Within Marriage*, niepublikowana rozprawa doktorska, Graduate Faculty, New School for Social Research, 1966.

⁴³ Analiza Davida Riesmana „innego kierunku” jest tutaj bardzo na miejscu. Dostarcza on ogólną perspektywę, w której ważkość „znaczących innych” w udzielaniu poparcia jednostce może być rozumiana jako konsekwencja faktu, że robione na miarę modele socjalizacji nie są osiągalne w relatywnie mobilnym społeczeństwie miejsko-przemysłowym. Por. David Riesman wraz z Nathanem Glazerem i Renelem Denneyem, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven, 1950 (wydanie polskie: *Samotny tłum*, PWN, Warszawa, 1971).

⁴⁴ Por. Thomas J. W. Wilson i Everett Meyers, *Wife Swapping; A. Complete Eight Year Survey of Morals in America*, New York, 1965.

Współczesne tematy religijne

Wykazano uprzednio, iż podstawę społeczną nowo pojawiającej się religii można znaleźć w „sferze prywatnej”. Tematy, które zajmują dominującą pozycję w świętym kosmosie pochodzą i odnoszą się do obszaru egzystencji indywidualnej we współczesnym społeczeństwie, usuniętej z podstawowych instytucji społecznych. Ale nie wszystkie tematy, dostępne w świętym kosmosie dzisiaj, pochodzą ze „sfery prywatnej”. Niektóre z nich można znaleźć już w tradycyjnym kosmosie chrześcijańskim, podczas gdy inne powstały ze „świeckich” ideologii instytucjonalnych XVIII i XIX wieku. Przed omówieniem dominujących tematów pochodzących ze „sfery prywatnej” należy sformułować parę uwag o tematach mających inne pochodzenie.

Wiadomo, że niektóre tradycyjne, specyficznie religijne wyobrażenia, przetrwały we współczesnym świętym kosmosie. Nie odwołujemy się tutaj do oczywistego faktu mówiącego, że poprzedni, „oficjalny” chrześcijański model religii pozostawił swe odbicie w światopoglądach wszystkich współczesnych społeczeństw przemysłowych, a co za tym idzie, wpłynął pośrednio na efektywne priorytety życia codziennego członków tych społeczeństw. Odwołujemy się raczej do równie oczywistego faktu, stwierdzającego, iż wyspecjalizowane instytucje religijne są w dalszym ciągu *jednym* ze źródeł biorących udział w tematycznej różnorodności współczesnego świętego kosmosu. Należy jednak pamiętać, że charakter instytucji religijnych uległ radykalnemu przekształceniu z powodu utraty monopolu na określanie świętego kosmosu. Nie przekazują już one, w wyniku zwykłej kolei rzeczy, obowiązującego modelu religii. Zamiast tego są zmuszone do konkurowania z wieloma innymi źródłami znaczeń „ostatecznych”, aby zwrócić uwagę „autonomicznych” jednostek, które są potencjalnymi konsumentami ich

„produktu”. Ponieważ same są uznawane za specyficznie religijne i ponieważ powołują się na swój tradycyjny związek z chrześcijańskim uniwersum, z równym powodzeniem mogą cieszyć się pewnymi względami w sytuacji otwartego rynku. Pomimo oczywistych różnic w publicznym „image” i, już w mniejszym stopniu oczywistych, w ekonomicznych podstawach, na przykład pomiędzy metodyzmem i magazynem *Playboy*, zachowane formy instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii przybrały kształt tego, co nazywamy instytucjami wtórnymi. Chociaż wyspecjalizowane instytucje religijne nie porzuciły całkowicie tradycyjnej chrześcijańskiej retoryki, wyraża ona w coraz większym stopniu „ostateczne” znaczenia, mające jedynie niewielki związek z tradycyjnym uniwersum chrześcijańskim⁴⁵.

W przypadku tematów, dostępnych we współczesnym świętym kosmosie, można pójść ich śladem aż do określonych wartości uprzednio dominujących ideologii politycznych i ekonomicznych. Obecnie tematy te zajmują podrzędne miejsce w świętym kosmosie. Biorąc początek w ukrytym kontekście funkcjonalnej racjonalności i nadindywidualnych celów ekonomicznych i politycznych, nie mogą być łatwo zmienione w elementy „ostatecznego” subiektywnego znaczenia, z powodów, które zostały omówione przedtem. Ideologie te, niezależnie od tego, jak „nowocześnie” wyglądają, najlepiej mogą być rozumiane jako późne mutacje tradycyjnej religii. Pogląd taki jest do pewnego stopnia poparty faktem, iż ideologie te były często otwarcie formułowane jako antyreligia lub substytuty religii. Różne próby znalezienia źródła znaczeń „ostatecznych” w wyspecjalizowanych obszarach politycznych i ekonomicznych nie wydają się mieć trwałego wpływu na współczesny święty kosmos. Nawet w krajach, gdzie ideologie „świeckie” o oddziaływaniu globalnym są wspierane przez pierwotne instytucje publiczne, tak jak w Związku Radzieckim, wydają się one przegrywać z czymś, co jest nazywane tam „solipsyzmem”, „indywidualizmem” i innymi formami „burżuazyjnej dekadencji”. Jest rzeczą istotną, że zjawiska te są najbardziej widoczne wśród młodych i miejskich segmentach populacji, ale w żaden sposób nie są ograniczone do „chuliganów” czy „intelektualistów”. W Stanach Zjednoczonych sytuacja taka różni się o tyle, iż elementy ideologii świeckich

⁴⁵ Por. Schneider i Dornbusch, op. cit.

uległy pomieszaniu z tradycyjnymi tematami religijnymi i weszły do świętego kosmosu „w przebraniu”⁴⁶.

Przy okazji należy zauważyć, że tradycyjne tematy religijne łatwiej adaptowały się do „świeckich” wymogów sfery prywatnej, aniżeli bardziej „transcendentne” wartości ekonomiczne i polityczne „świeckich” ideologii XVII i XIX wieku. Ten oczywisty paradoks może być rozwiązany, gdy weźmiemy pod uwagę immanentny „subiektywny” składnik chrześcijańskiego uniwersum oraz nacisk kładziony na „wiarę”, szczególnie w protestantyzmie, jak również poprzez dopuszczenie różnic w kontekście socjopsychologicznym instytucjonalnej specjalizacji religii, w odróżnieniu od specjalizacji gospodarki i dziedziny politycznej.

Ponowne podkreślanie trudności w definiowaniu i opisywaniu dominujących tematów we współczesnym świętym kosmosie może być zbędne. Główne przyczyny tych kłopotów zostały już określone. Tematy religijne współczesnych społeczeństw przemysłowych nie tworzą spójnego i ostro zarysowanego świętego kosmosu. Dominujące tematy, które powstają w „sferze prywatnej”, są stosunkowo niestale. Tradycyjna retoryka chrześcijańska dostarcza słownictwa, które może ukryć nowo pojawiające się tematy. Na koniec, tematy znaczenia „ostatecznego” są internalizowane w zdecydowanie inny sposób w różnych warstwach społecznych. Wszystko to powoduje, że opis współczesnego świętego kosmosu jest o wiele trudniejszy niż, na przykład, wyszczególnienie tradycyjnych dogmatów luteranckich. Z perspektywy wewnętrznego zainteresowania i znaczenia problemu nawet pobieżny zarys tego, co może stanowić dominujące tematy nowoczesnego świętego kosmosu, jest uzasadniony.

Dominujące tematy we współczesnym świętym kosmosie nadają pewien rodzaj świętego statusu jednostce poprzez wyartykułowanie jej „autonomii”. Oczywiście, jest to zgodne z naszym odkryciem, iż znaczenie „ostateczne” typowa jednostka we współczesnych społeczeństwach przemysłowych znajduje głównie w „sferze prywatnej”, a co za tym idzie, w swojej *prywatnej* biografii. Tradycyjne uniwersa symboliczne stają się nieodpowiednie dla

⁴⁶ Por. Daniel Bell, *The End of Ideology*, The Free Press, New York, N. Y., 1960.

codziennych doświadczeń typowej jednostki i tracą swój charakter rzeczywistości (nadrzędnej). Podstawowe instytucje społeczne, z drugiej strony, stają się rzeczywistościami, których sens jest obcy dla jednostki. Transcendentny porządek społeczny przestaje być *subiektywnie* znaczący, zarówno jako wyobrażenie powszechnego znaczenia kosmicznego oraz w jego konkretnych instytucjonalnych manifestacjach. Jeśli chodzi o problemy, które się „liczą”, jednostka jest zamknięta w „sferze prywatnej”. Jest bardzo interesujące, że nawet te podrzędne tematy we współczesnym świętym kosmosie, które wywodzą się z ideologii ekonomicznych i politycznych, są artykułowane w rosnąco „indywidualistyczny” sposób, na przykład „odpowiedzialny obywatel”, „odnoszący sukcesy businessman”.

Temat „autonomicznej” jednostki występował już w historii; począwszy od pewnych elementów w klasycznym stoicyzmie po filozofię Oświecenia. Po raz pierwszy został nowocześnie wyartykułowany w Romantyzmie. Później był łączony z wieloma innymi tematami, począwszy od pojęcia „wolności artystycznej” a skończywszy na nacjonalizmie. Temat ten społecznie sięgał korzeniami do kapitalistycznej burżuazji, a najbardziej zauważalnie do jej odłamów z kręgów artystycznej cyganerii. Wraz ze wzrostem i transformacją klas średnich w społeczeństwie przemysłowym temat ten stał się centralnym zagadnieniem we współczesnym świętym kosmosie. Nawet tam, gdzie był początkowo związany z tradycją indywidualnej odpowiedzialności w społeczności jednostek (tak jak w Stanach Zjednoczonych), ostatecznie utracił swoją „transcendentną” aureolę polityczną. Ograniczenie jednostki do „sfery prywatnej”, które, jak już sugerowaliśmy, zakłada specjalną, historycznie unikatową konstelację czynników socjostrukturalnych, odnajduje swą tematyczną paralelę w powtórnym zdefiniowaniu tożsamości, która ma oznaczać „wewnętrznego człowieka”. Stąd indywidualna „autonomia” zaczyna oznaczać brak zewnętrznych ograniczeń i tradycyjnych tabu w prywatnym szukaniu tożsamości.

Temat indywidualnej „autonomii” był wyrażany na wiele sposobów. Ponieważ „człowiek wewnętrzny” jest tworem niedefiniowalnym, jego zakładane odkrycie wymaga bardzo długich poszukiwań. Jednostka, która ma znaleźć źródło znaczenia „ostatecznego” w subiektywnym wymiarze swojej biografii, przystępuje do procesu samorealizacji i samoekspresji, który, być

może, nie jest procesem ciągłym, ponieważ jest zanurzony w powtarzalnej rutynie życia codziennego, ale który jest procesem niekończącym się. We współczesnym świętym kosmosie samoekspresja i samorealizacja reprezentują najistotniejsze przedstawienia nadrzędnego problemu „autonomii” indywidualnej. Ponieważ działania jednostki są kontrolowane przez pierwotne instytucje publiczne, wkrótce rozpoznaje ona granice swej „autonomii” i uczy się, że poszukiwanie samorealizacji należy do „sfery prywatnej”. Młodzi mogą mieć trochę problemów z zaakceptowaniem tego ograniczenia; ograniczenia, którego „logika” nie jest oczywista, dopóki ktoś nie nauczy się doceniania „twardych faktów życiowych”. Analiza zawartości literatury popularnej, programów radiowych i telewizyjnych, działów porad gazetowych i książek dla hobbystów dostarcza poważnych dowodów na to, że samoekspresja i samorealizacja to tematy istotne. Zajmują one również centralną pozycję w filozofii, jeśli nie zawsze w praktyce, edukacji. Naturalna trudność jednostki w odkrywaniu swego „wewnętrznego ja” jest wytłumaczeniem olbrzymich sukcesów różnych naukowych i paronaukowych psychologii w dostarczaniu wytycznych dla tych poszukiwań⁴⁷.

Powszechnie panujący etos mobilności może być uznany za specyficzną ekspresję tematu samorealizacji⁴⁸. Samorealizacja poprzez osiągnięcie określonego statusu zakłada, oczywiście, radykalne ograniczenie „sfery prywatnej”. Jest rzeczą istotną jednak, że etos mobilności jest sposobem typowy powiązany z nastawieniem do porządku społecznego, które jest zarówno „indywidualistyczne” jak i manipulatywne. Na koniec zaś, skoro istnieje strukturalnie zdeterminowana niezgodność pomiędzy etosem mobilności a osiągnięciem określonego statusu, można postawić hipotezę, że „niepowodzenia” wzmacniają motywację do wycofywania się do „sfery prywatnej”⁴⁹.

⁴⁷ Por. Peter Berger, *Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis* w: *Social Research*, 32: 1, 1965, str. 26-41.

⁴⁸ W sprawie klasycznej dyskusji o etosie mobilności i jego socjopsychologicznych implikacjach por. Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, N. Y., 1957 (wydanie poprawione), str. 131-194, (wydanie polskie: *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, PWN, Warszawa, 1982).

⁴⁹ Thomas Luckmann and Peter Berger, *Social Mobility and Personal Identity*, w: *European Journal of Sociology*, 5: 2, 1964, str. 331-344.

Inną, szczególnie nowoczesną, artykulacją tematów samoekspresji i samorealizacji jest seksualność. Wobec poczesnego miejsca zajmowanego przez seksualność we współczesnym świętym kosmosie, wymaga ona specjalnego rozpatrzenia. Siła, z jaką różne aspekty zachowania seksualnego są instytucjonalizowane w tradycyjnych społeczeństwach, potwierdza trudność w regulowaniu tak podstawowego i, w pewnym sensie, „prywatnego” zachowania przez czynniki zewnętrzne, jak również ważkość takich uregulowań dla systemu pokrewieństwa. Gdziekolwiek system pokrewieństwa jest centralnym wymiarem struktury społecznej, tam odpowiednie normy o religijnym znaczeniu są nadawane i społecznie wymuszane. Przy specjalizacji jednak podstawowych obszarów instytucjonalnych, rodzina i, co za tym idzie, seksualność, tracą swą adekwatność w tych obszarach, a wymuszenie norm regulujących sprawę rodziny i zachowań seksualnych *staje się mniej ważne*. Można powiedzieć, mając ku temu pewne podstawy, że rodzina i seksualność przechodzą coraz bardziej do „sfery prywatnej”. Na odwrót, w takim stopniu, w jakim seksualność zostaje „uwolniona” od zewnętrznej kontroli społecznej, staje się zdolna do przyjmowania ważnej funkcji w „autonomicznym” poszukiwaniu samoekspresji i samorealizacji przez jednostkę. Argument ten oczywiście nie sugeruje, że seksualność była nieważna lub niepotrzebna dla ludzi przed powstaniem społeczeństw przemysłowych. Nie sugeruje także, iż seksualność nie miała znaczenia religijnego w tradycyjnym świętym kosmosie. Sugeruje zaś, że seksualność, w połączeniu ze „świętymi” tematami samoekspresji i samorealizacji, zaczyna obecnie odgrywać rolę źródła znaczeń „ostatecznych” dla jednostki zamkniętej w „sferze prywatnej”. Jest prawdopodobne, że rozwój, który prowadził od pojęcia miłości romantycznej do tego, co możemy z ironią nazwać politeizmem seksualnym szanowanego mieszkańca przedmieść, jest czymś więcej, niż krótkim ruchem wahadła, z którego zdjęto ciężar wiktoriańskich tabu.

Daleko posunięte (choć oczywiście, niekompletne) „wyzwolenie się” seksualności spod kontroli społecznej pozwala na bardziej radykalne zarządzanie zachowaniami seksualnymi przez preferencje konsumenta niż miało to miejsce w tradycyjnym porządku społecznym. Należy odnotować jednak, że seksualność, będąc podstawowym składnikiem „autonomii” indywidualnej, pozwala na powiększenie „sfery prywatnej” poza samotną jednostką i może w ten sposób służyć jako forma samotranscendencji. Jednocześnie

jest to forma samotranscendencji, która pozostaje ograniczona do „sfery prywatnej” i jest, jak można by powiedzieć, nieszkodliwą z punktu widzenia porządku społecznego, opartego zasadniczo na funkcjonalnie racjonalnych normach pierwotnych instytucji publicznych.

Inny temat, zajmujący ważne miejsce w świętym kosmosie współczesnych społeczeństw przemysłowych, to familizm. Na początek może wydać się to dziwne, ponieważ jest rzeczą oczywistą, iż rodzina utraciła wiele funkcji, które tradycyjnie wykonywała w strukturze społecznej. Odwołując się jednak do argumentu użytego w dyskusji nad seksualizmem, możemy powiedzieć, że to właśnie utrata wyżej wspomnianych funkcji spowodowała wycofanie się rodziny do „sfery prywatnej” i umożliwiła jej funkcję źródła znaczeń „ostatecznych” dla jednostki ograniczonej do „sfery prywatnej”. Familizm jako temat nowoczesnego świętego kosmosu jest powierzchownym odbiciem miejsca zajmowanego przez rodzinę w tradycyjnych uniwersach religijnych, jak na przykład wartości pokrewieństwa w tradycyjnym społeczeństwie chińskim. Tam rodzina, tak samo jak państwo, była elementem i wyobrażeniem porządku kosmicznego. Współczesny familizm, z drugiej strony, reprezentuje ekspansję „sfery prywatnej” poza granice samotnej jednostki, ekspansję, która, tak jak samotranscendencja w seksualności, nie stoi w sprzeczności z normami i funkcjonalnymi wymogami pierwotnych instytucji publicznych. Samotranscendencja rodziny różni się od swej odpowiedniczki w sferze seksualności na tyle, iż jest, przynajmniej potencjalnie, bardziej stabilna, pozwalając na budowę mikrokosmosu, który może mieć znaczenie „ostateczne” w biografii.

Jest jasne, że temat familizmu jest ściśle powiązany z tematem seksualności. We współczesnym świętym kosmosie oba coraz bardziej do siebie przylegają. Orientacja konsumencka „autonomicznej” jednostki pozwala na włączenie obydwu tematów do subiektywnego układu odniesień. Należy jednak zauważyć, że natura współczesnego familizmu z „tego świata” jest z większym powodzeniem kamuflowana przez słownictwo wywodzące się z tradycyjnej retoryki chrześcijańskiej, aniżeli natura seksualizmu lub każdego innego dominującego „świętego” tematu. Jest to jedyny współczesny temat, który może być poparty istniejącymi wciąż formami instytucjonalnie wyspecjalizowanej religii przy najmniejszej dozie sprzeczności z ich „logiką wewnętrzną”.

Główne tematy indywidualnej „autonomii”, tzn. samoekspresja, samo-realizacja, etos mobilności, seksualność i familizm, są otoczone mnóstwem mniej ważnych zagadnień, które tym niemniej roszczą sobie prawo do „świętego” statusu. Te ostatnie są, oczywiście, równie dostępne dla „autonomicznej” jednostki w zbiorze wyobrażeń religijnych. Są podporządkowane tematowi głównym w tym sensie, iż jest mniej prawdopodobne, aby zostały uznane za kamienie węgielne przy budowie subiektywnych systemów znaczeń „ostatecznych”. Jak wykazano wcześniej, wiele z drugorzędnych tematów bierze swój początek albo w tradycyjnym kosmosie chrześcijańskim albo w „świeckich” ideologiach XVIII i XIX wieku. Niemożliwe jest przedstawienie nawet pobieżnego ich przeglądu. Dla ilustracji, wspomnimy jedynie te tematy, które wyłoniły się z typowo amerykańskiej dialektyki egalitarnej tradycji demokratycznej i etosu mobilności. Są to: „współzycie z innymi”, „przystosowanie się”, „interes dobry dla wszystkich”, „bycie razem”. Należy przyznać, że bardzo trudno jest ocenić ważność tych tematów. Przynajmniej można sobie wyobrazić, że często są jedynie częścią retoryki, której funkcją jest czynienie dominującego tematu indywidualnej „autonomii” bardziej akceptowalnym, szczególnie w jego najmniej prywatnej formule, tj. „etosie” społecznej mobilności.

Jest rzeczą interesującą odnotować, że śmierć nie pojawia się nawet jako temat podrzędny w świętym kosmosie współczesnego społeczeństwa przemysłowego. Nie są starzenie się ani starość obdarzone „świętym” znaczeniem. „Autonomiczna” jednostka jest młoda i nigdy nie umiera⁵⁰.

Można powiedzieć, że w sumie współczesny święty kosmos symbolizuje socjohistoryczne zjawisko indywidualizmu i że nadaje, poprzez różne artykulacje znaczenia, „ostateczne znaczenie” strukturalnie zdefiniowanemu zjawisku „sfery prywatnej”. Próbowaliśmy wykazać, że struktura współczesnego świętego kosmosu i jego tematyczna zawartość reprezentują rozprzestrzenianie się nowej społecznej formy religii, która z kolei jest determinowana radykalną transformacją stosunku jednostki do porządku społecznego.

⁵⁰ W sprawie świetnej teoretycznej sondy dotyczącej powodów występowania określonych cech młodzieży w kulturze współczesnej por. Friedrich Tenbruck, *La Jeunesse Moderne* w: *Diogene*, 36, 1961.

Definiując problem i opisując charakter religii w nowoczesnym społeczeństwie zaadaptowaliśmy i próbowaliśmy utrzymać postawę niezaangażowania. Mieliśmy dzięki temu nadzieję uniknąć zawężenia perspektyw, które tak często wynikają przy analizowaniu religii nie tylko z różnych odrębnych form ideologicznego uprzedzenia, ale również z założeń, które są powszechnie przyjmowane za rzecz oczywistą, nawet w teorii socjologicznej. Tam, gdzie analiza była bezpośrednio poparta dowodami empirycznymi, trzeba było jedynie być ostrożnym przy uogólnianiu danych. Tam, gdzie argumentacja musiała opierać się na pośrednich i rozproszonych dowodach, było po prostu rzeczą niemożliwą powstrzymać się od zastosowania kryteriów odniesień, wyprowadzonych z implikacji o charakterze teoretycznym. W tym przypadku pokusa nadinterpretacji symptomów i dostrzegania związków ledwie możliwych do przyjęcia jest niewątpliwie ogromna i podkreślamy ponownie tymczasowy charakter niektórych przedstawionych wniosków. Tym niemniej, staraliśmy się raczej analizować niż oceniać. Pytanie o to, jak głębokie zmiany charakteru religii we współczesnym społeczeństwie wpływają na egzystencję jednostki, dotyka spraw troski osobistej u każdego człowieka. Na sam koniec, można pozwolić sobie na zmniejszenie stopnia neutralności, do której czuliśmy się zobowiązani w czasie poprzednich dyskusji.

Rozdźwięk pomiędzy subiektywną „autonomią” jednostki we współczesnym społeczeństwie a obiektywną autonomią pierwotnych dziedzin instytucjonalnych uderza nas swymi rozmiarami. Podstawowe instytucje społeczne „wymigrowały” ze świętego kosmosu. Ich funkcjonalna racjonalność nie jest częścią systemu, który mógłby mieć znaczenie „ostateczne” dla jednostek w społeczeństwie. Usuwa to z podstawowych instytucji wiele (potencjalnie nietolerancyjnego) ludzkiego patosu, którego skutki częstokroć

okazywały się fatalne w dziejach ludzkości. Gdyby proces ten mógł być rozpatrywany w izolacji, mogłby w sposób usprawiedliwiony pojawić się jako istotny składnik uwalniania układów społecznych od prymitywnych emocji. Rosnąca autonomia pierwotnych instytucji publicznych posiada jednak określone konsekwencje dla stosunku jednostki do porządku społecznego, a, w rezultacie, dla samej jednostki. Przyglądając się niektórym z tych konsekwencji, można też opisać ten proces jako proces dehumanizacji podstawowych składników strukturalnych porządku społecznego. Funkcjonalna racjonalność pierwotnych instytucji społecznych wydaje się wzmacniać wyizolowanie jednostki ze społeczeństwa, przyczyniając się przez to do niepewności, wpisanej w każdy porządek społeczny. Autonomia podstawowych instytucji, „subiektywna” autonomia i *anomie* porządku społecznego są dialektycznie pokrewne. Na samym końcu można powiedzieć, że „subiektywna” autonomia i autonomia pierwotnych instytucji, te dwie najistotniejsze cechy nowoczesnych społeczeństw przemysłowych, są zdecydowanie ambiwalentnymi zjawiskami.

Nowa społeczna forma religii pojawia się w tej samej globalnej transformacji społeczeństwa, która prowadzi do autonomii pierwotnych instytucji publicznych. Współczesny święty kosmos legitymizuje ucieczkę jednostki do „sfery prywatnej” i sankcjonuje jej subiektywną „autonomię”, nieuchronnie wzmacniając w ten sposób autonomiczne funkcjonowanie pierwotnych instytucji. Nadając cechę *sacrum* rosnącej subiektywności ludzkiej egzystencji, święty kosmos nie tylko wspiera sekularyzację, ale również to, co nazywamy dehumanizacją struktury społecznej. Jeśli wygląda to dalej na paradoks, to znaczy, że nie udało się nam zrealizować ostatecznie celu tej pracy.

Współczesny święty kosmos pojawia się i działa jak ideologia *totalna*. Dostarcza olbrzymią ilość sensownych idei, wspierających funkcjonowanie nowoczesnych społeczeństw przemysłowych, jednak bez ich bezpośredniej legitymizacji. Ostatni fragment poprzedniego zdania wskazuje powód, dla którego nie jest zbyt korzystnie nazywać nową społeczną formę religii ideologią w zwykłym znaczeniu tego słowa. Dodatkowo, nowa społeczna forma religii *nie* reprezentuje nienaruszalnych interesów jakiejś konkretnej warstwy społecznej i nie jest przedstawiana jako program politycznego i społecznego działania. Nie ma ani charakteru utopii, czy „restauracji”, komunizmu czy

kapitalizmu. Jest rzeczą wątpliwą, czy tradycyjne społeczne formy religii mogą być odpowiednio rozumiane, gdy przyczepi się im etykiety ideologii, pomimo ich okazjonalnych funkcji ideologicznych. Z wyżej wymienionych powodów etykieta taka byłaby niewątpliwie nie na miejscu w przypadku nowej społecznej formy religii.

Jak można powiedzieć, czy nowa społeczna forma religii jest „dobra” lub „zła”? Jest to radykalnie subiektywna forma „religijności”, którą charakteryzuje mało spójny i nicobligatoryjny święty kosmos oraz niski stopień „transcendencji” w porównaniu z tradycyjnymi typami religii. Czy to dobrze, czy źle?

Podczas gdy nowa społeczna forma religii wspiera dehumanizację struktury społecznej, „sakralizuje” również (względne) wyzwolenie *świadomości* ludzkiej z ograniczeń tejże. Wyzwolenie to stanowi bezprecedensową historycznie okazję dla autonomizacji życia osobistego dla „wszystkich”. Mieści też w sobie poważne niebezpieczeństwo — motywacji do masowego wycofywania się w „sferę prywatną”, gdy „Rzym się pali”. I znowu, czy to dobrze, czy źle?

Niezależnie od tego, jak się odpowie na to pytanie, nie szkoda wysiłku dla zrozumienia, co jest rewolucyjną zmianą w relacji jednostki do porządku społecznego. Wyłonienie się nowej społecznej formy religii jest częściowo zasłonięte przez łatwiej dostrzegalne cechy ekonomiczno-polityczne współczesnego społeczeństwa przemysłowego. Mało prawdopodobne, aby ten trend, który próbowaliśmy opisać, był odwracalny, nawet gdyby jego odwrócenie było pożądane. Nie wolno tego nie dostrzegać, gdyż człowiek przywiązuje się do tradycyjalistycznych iluzji religijnych. Nie można też ignorować jego skutków, aby uniknąć sekularystycznego optymizmu.

ZAKŁAD WYDAWNICZY »NOMOS« PROPONUJE:

Andrzej Sadowski	<i>Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce</i>
Halina Grzymała-Moszczyńska	<i>Psychologia religii</i>
Paweł Socha	<i>Religijność osób autonomicznych i nieautonomicznych</i>
Henryk Hoffmann	<i>Astralistyka</i>
Krzysztof Mazur	<i>Mariawityzm w Polsce</i>
Tadeusz Doktor	<i>Ruchy kultowe</i>
Irena Bojarska	<i>Charyzma a codzienność</i>
Janusz Mariański	<i>Kondycja religijna i moralna młodych Polaków</i>
Piotr Sadowski	<i>Hamlet mityczny</i>
Ewa Nowicka (red.)	<i>Religia a obcość</i>
Andrzej Szyjewski	<i>Symbolika kruka</i>
Wiesław Bator	<i>Mysł starożytnego Egiptu</i>
Zbigniew Pasek	<i>Ruch zielonoświątkowy</i>
Jan Drabina	<i>Kontakty papieżstwa z Polską</i>
Jacek Kurczewski, Wojciech Pawlik (red.)	<i>Bóg, szatan, grzech t. II</i>
Ludmiła Łapińska	<i>Religia Bahai</i>
John Huddleston	<i>Ziemia jest jednym krajem</i>
Bogumił Grott	<i>Religia. Kościół. Etyka</i>
Paweł Macura (tłum.)	<i>New Age</i>
Irena Borowik, Andrzej Szyjewski (red.)	<i>Religie i Kościoły w społeczeństwach postkomunistycznych</i>
Elena Nowik	<i>Szamanizm syberyjski</i>
Kazimierz Urban	<i>Mniejszości religijne w Polsce 1945-1991</i>
Edward Szymański	<i>Tradycje i legendy ludów Afryki Północnej</i>
Adam Walaszek	<i>Świąty imigrantów</i>
Fritjof Capra	<i>Tao fizyki</i>
Andrzej Wierciński	<i>Magia i religia</i>
Anna Szaleńcowa	<i>Przewodnik po Egipcie</i>
Włodzimierz Pawluczuk	<i>Potoczność i transcendencja</i>
Zbigniew Wojewoda	<i>Zarys historii Kościoła greckokatolickiego w Polsce</i>



Janusz Piegza	<i>Świadkowie Jehowy</i>
Mariusz Maszkiewicz	<i>Mistyka i rewolucja</i>
Hans Küng	<i>Nieomylny?</i>
Wiesław Bator	<i>Drzewo sięgające nieba (Szamanizm i dyfuzjonizm w węgierskiej baśni magicznej)</i>
Kurt Rudolph	<i>Gnoza</i>
Ewa Michna	<i>Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?</i>
Grzegorz Babiński, Władysław Miodunka	<i>Europa państw, Europa narodów</i>
Irena Borowik, Przemysław Jabłoński (red.)	<i>The Future of Religion. East and West</i>
Krzysztof Kiciński, Krzysztof Kosela, Wojciech Pawlik (red.)	<i>Szkola czy parafia? Nauka religii w szkole w świetle badań socjologicznych</i>
Sławomir Kaprański	<i>Wartości a poznanie socjologiczne</i>
Irena Borowik Witold Zdaniewicz (red.)	<i>Od Kościoła Ludu do Kościoła Wyboru</i>
Maria Bał-Nowak	<i>Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera</i>
Krzysztof Pawłowski	<i>Wąska ścieżka prawdy. Rozważania na podstawie filozofii jogi klasycznej oraz nauk św. Jana od Krzyża</i>
Andrzej Wierciński	<i>Przez wodę i ogień. Biblia i Kabała</i>
Eugen Drewermann	<i>Chrześcijaństwo i przemoc</i>
Kazimierz Urban	<i>Kościół Prawosławny w Polsce 1945-1970</i>
Fryderyk Nietzsche	<i>Antychrześcijanin</i>
Tadeusz Czekalski	<i>Zarys dziejów chrześcijaństwa albańskiego w latach 1912-1993</i>
Günter Kehr	<i>Wprowadzenie do socjologii religii</i>

KWARTALNIK RELIGIOZNAWCZY NOMOS nr 1, 2, 3/4, 5/6, 7/8, 9, 10, 11

PRZEGLĄD POLONIJNY 3/1994, 4/1994, 1/1995, 2/1995, 3/1995, 4/1995, 1/1996, 2/1996

Zamówienia telefoniczne bądź listowne prosimy kierować bezpośrednio na adres:



Zakład Wydawniczy »NOMOS«
al. 29 listopada 46

31-425 Kraków, tel. (012) 13 96 83; 11 91 44 w. 529

Nr konta: 323431 – 83377 – 137 Bank Przemysłowo-Handlowy VI O. Kraków

Janusz Piegza

ŚWIADKOWIE JEHOWY



W serii ukazały się:

Zbigniew Wojewoda
*Zarys historii Kościoła
Greckokatolickiego w Polsce
w latach 1944-1989*

Janusz Piegza
Świadkowie Jehowy

Ewa Michna
*Łemkowie. Grupa etniczna
czy naród?*

Tadeusz Czekalski
*Zarys dziejów chrześcijaństwa
albańskiego w latach
1912-1993*

Religiologica Juventa

Religiologica
Juventa

Tadeusz Czekalski

W serii ukazać się jeszcze:

Bożena Domagała
*Polski Narodowy Kościół Katolicki —
herezja, ruch narodowy czy ruch
społeczny*

Paweł Załęcki
*Wspólnota religijna jako grupa
pierwotna*

Piotr Grzonka
*Struktury symboliczne mitologii
infernalnych*

ZARYS DZIEJÓW
CHRZEŚCIJAŃSTWA
ALBAŃSKIEGO
W LATACH 1912-1993





KONTROWERSJE TEOLOGICZNE

hans
küng

nieomylny?

eugen
drewermann

**chrześcijaństwo
i przemoc**

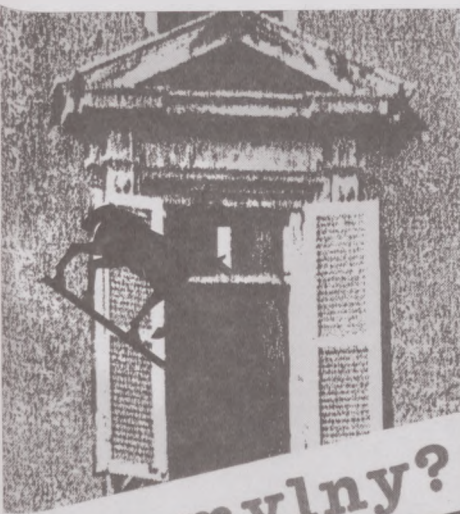


chrześcijaństwo i przemoc

eugen
drewermann



NOMOS



nieomylny?

hans küng



NOMOS

W serii

KONTROWERSJE TEOLOGICZNE

Zakład Wydawniczy «NOMOS»

prezentuje wybitne prace teologów,
skaniając do namysłu nad
dziedzictwem wielkich tradycji
religijnych.

FRYDERYK NIETZSCHE

ANTYCHRZEŚCIANIN



Zakład Wydawniczy »NOMOS«

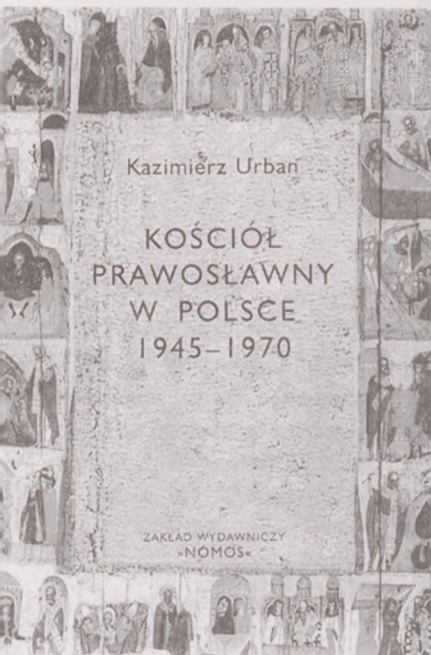
Andrzej Wierciński

Przez wodę i ogień

Biblia
i Kabała



Zakład Wydawniczy »NOMOS«



Kazimierz Urban

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY W POLSCE 1945-1970

ZAKŁAD WYDAWNICZY
»NOMOS«

Günter
Kehrer

Wprowadzenie do socjologii religii



Zakład Wydawniczy
»NOMOS«
Kraków 1996

